HENRI BERGSON

EVOLUŢIA CREATOARE

Traducere şi studiu introductiv de Vasile SPORICI

INSTITUTUL EUROPEAN
1998

Între știință și metafizică

„Apariția lui Bergson a însemnat stînca în care puteau să-și azvîrle ancora speranțele de restabilire a metafizicii"

Tudor Vianu (1939)

Apărută la vîrsta deplinei maturități creatoare a filosofului Henri Bergson (1859-1941), lucrarea Evoluția creatoare *s-a impus de la început ca scrierea sa de căpetenie. Ea a rămas de-a lungul timpului „lucrarea sa cea mai cunoscută" (D. Hersch, 1981), iar „locul de seamă al autorului a fost stabilit" tocmai de această lucrare (D. Collinson, 1987). Așa cum relevă savanții din domeniul științelor naturii, cartea „avea să marcheze istoria raporturilor dintre știință și filosofie, stîrnind și azi discuții și controverse (cf. Ilya Prigogine, Isabella Stengers, „Între eternitate și timp", 1997). Dacă n-ar fi decît această operă fundamentală și încă ar ajunge pentru a defini o concepție considerată de mulți gînditori contemporani drept „cea mai mare filosofie pe care a avut-o Franța de la Descartes, iar Europa de la Kant încoace" (Gillouin, 1926).*

Rezumînd argumentele, pentru asemenea evaluări, aș spune că: 1. apărută în 1907 în franceză și în 1911 în engleză, Evoluția creatoare *definitivează locul de frunte al autorului în filosofia veacului; 2. ea cuprinde o expunere atotcuprinzătoare*

a concepției sale, anticipată parțial în teza de doctorat, „Eseu asupra datelor nemijlocite ale conștiinței", ca și în „Timpul și liberul arbitru" (ambele apărute în 1889), în „Materie și energie" (1896) sau în „Rîsul" (1900); 3. ilustrează cu pregnanță maximă – îmbinînd densitatea ideilor științifico-filosofice și expresivitatea literară a deslușirii lor – formula prin care a fost motivată de către Academia suedeză, în 1927, acordarea Premiului Nobel pentru literatură, lui Henri Bergson: „ca o recunoaștere a ideilor lui bogate și incitante și a măiestriei cu care au fost înfățișate"; 4. în Evoluția creatoare *întreprinde cea mai amplă și mai complexă incursiune sintetizatoare – îndeosebi în științele biologice și psihologice, dar și în istoria filosofiei – pentru a elabora cît mai complet miezul doctrinei sale, reprezentat de intuiția duratei. În acest context se cuvine citat din nou Tudor Vianu, care spunea că „filosofia gînditorului francez este ultima mare sinteză apărută în decursul istoriei moderne a gîndirii", ea constituindu-se într-unul dintre „centrele de grupare a culturii contemporane" (cf.* Istoria filosofiei moderne, *vol. IV, 1939).*

S-a susținut cu temei că filosofia lui Bergson se sprijină pe viziunea sa asupra vieții (Clara Dan, 1966). Dacă pînă la el teoriile cunoașterii se nutreau din generalizările oferite de științele exacte – îndeosebi matematica și fizica – autorul unei autentice „filosofii a vieții" își consolidează concepția cu esențialul concurs al științelor biologice. Ceea ce i se pare demn de preluat în filosofie, din marele spectacol al vieții, este sugestia creației spontane, imprevizibile, deci libere. *Dar conceptul din urmă nu aparține doar filosofiei, ci deopotrivă sociologiei și esteticii. În* Evoluția creatoare *autorul constată cu argumente științifice și filosofice că problemele referitoare la dezvoltarea lumii vii sînt doar parțial soluționate prin mecanicismul determinist, de esență materialistă, sau prin finalismul radical, de tendință spiritualistă. Și atunci bergsonismul apelează la o soluție sintetică, anticipată în dialectica hegeliană, prin care*

determinismul evoluționist e văzut ca o tendință, ca un imbold ce include echilibrul între necesitate și libertate: „Conștiința este liberă prin esența ei; ea este însăși libertatea", spune autorul în finalul capitolului III și conchide, cu privire la conștiință: „Ea va percepe libertatea sub forma necesității". Iar într-un „Cuvînt înainte", la Materie și memorie, *Bergson apelează la „concepția bunului simț" cînd precizează: „Ne-am propus ca obiectiv al primului capitol să arătăm că idealismul și realismul sînt două teze la fel de excesive... Materia, pentru noi, este un ansamblu de* imagini. *Și prin* imagine *înțelegem o anumită existență care e mai mult decît ceea ce filosoful idealist numește o reprezentare, dar mai puțin decît ceea ce filosoful realist numește lucru". Adică, definind realitatea, el dorește să se situeze „la mijloc de drum" între idealism și materialism, în spiritul gîndirii omului obișnuit.*

De aceea ni se pare foarte exactă concepерea operei lui Bergson ca încercarea unei noi sinteze „în cîmpul metafizicii spiritualiste, inspirîndu-se parțial din mișcarea romantică, dar continuînd și precizînd sensul principal antiintelectualist al neospiritualismului francez (...) care s-a afirmat încă din ultimele decenii ale veacului trecut, și al gnoseologismului modern, interpretînd noile rezultate ale dezvoltării biologiei" (Al. Boboc, Filosofia contemporană, *1995).*

Revenind la Evoluția creatoare, *se impune precizarea că ceea ce îl fascinează pe autor este momentul libertății creatoare de nou în evoluția speciilor. El consideră că fenomenele naturale și deopotrivă actele gnoseologice ar sta sub semnul spontaneității contingente, nu al cauzalității. „Rolul vieții, spune autorul în capitolul II, este de a introduce nedeterminarea în materie. Nedeterminate, imprevizibile... sînt formele pe care viața le-a creat în pas cu evoluția sa... Tot mai nedeterminate, vreau să spun din ce în ce mai libere".*

Comentatorii de orientare marxistă, de la noi, ai lui Bergson, au remarcat asemenea caracteristici, chiar dacă au

fost nevoiți, pentru a le putea comunica, să condamne „iraționalismul", „misticismul" sau „panteismul" lor. În teoria bergsoniană a „evoluției creatoare" ei criticau separarea *creației față de legi – deci promovarea unei libertăți* pure *– „extraraționalitatea", „interpretarea idealistă" a ceea ce nu este cunoscut, „divorțul între spirit și materie", situarea elanului vital într-un domeniu al subiectivismului și „arbitrarului absolut" (Clara Dan, 1966). S-a considerat, de asemenea, că prin „negarea determinismului obiectiv" este negată „realitatea materiei". Aceasta ar fi redusă astfel la sensul de „produs subiectiv", de „obstacol creat de spirit pentru a-și afirma libertatea". Libertatea, așa cum se desprinde din bergsonism, ar însemna doar „autism și evadare", „interiorizare absolută", „solipsism" etc. (Ernest Stere, 1975). Ești tentat uneori să spui că meritul unor asemenea exegeze rămîne acela de a fi deșteptat interesul cititorului asupra* Evoluției creatoare *prin ample citate (spre mîhnirea mea, nu întotdeauna traduse cu fidelitatea cuvenită), prin expunerea destul de clară și condescendentă a ideilor bergsoniene. De aceea „rezervele critice" ale autorilor apar mai curînd ca niște inserturi străine de corpul textului, un fel de obligații de serviciu, menite a face posibilă expunerea concepției respective.*

Deosebit de important rămîne, totuși, faptul că, în condițiile cenzurii ideologice a vremii, „pozitivismul metafizic", cum a mai fost numit bergsonismul, s-a bucurat în final de o receptare favorabilă. Astfel, unii l-au considerat ca o „încercare de a fundamenta sub toate aspectele și din toate punctele de vedere, existența reală, obiectivă a libertății. Libertatea relativă a spiritului față de corp..., libertatea voinței de a crea imprevizibilul, victoria creației și a libertății asupra materiei inerte" (Clara Dan). Alții au considerat că: „În toate direcțiile de aplicare a acestei filosofii a duratei, Bergson a denunțat ravagiile rutinei, ale automatizării, această formă gravă de sclerozare a conștiinței care constă în acceptarea totală și

pasivă a ceea ce nu are dreptul de a guverna decît mecanismele materiei... Nu există obstacol pe care o voință încordată și fermă să nu-l poată înlătura... și aceasta pentru că viitorul nu este predeterminat... depinde de noi ca el să fie altfel, mai bun, mai uman" (Ernest Stere).

... Planul demonstrațiilor din acest volum este formulat de autor în Introducere. *El arată că* Evoluția creatoare *cercetează, în primul capitol, conceptele de mecanicism și finalitate, cu care operează intelectul pentru a explica evoluția. Concluzia este că ambele sînt inadecvate pentru o asemenea sarcină, deși un finalism moderat se situează, totuși, mai aproape de adevăr. În încheierea primului capitol se elaborează teoria elanului vital, ca forță originară a vieții. Ea străbate toate liniile de evoluție și este cauza profundă a variațiilor ce vor genera specii noi. Viața este o tendință exprimată de elanul vital, care acționează asupra materiei neînsuflețite, determinînd diversificarea ei nedefinită. Spre a înțelege evoluția lumii vii se impune depășirea punctului de vedere al intelectului. Operația este întreprinsă în capitolul al doilea, care analizează marile direcții ale evoluției vieții. În acest proces s-ar manifesta două tendințe divergente și complementare: una duce spre lumea vegetală și alta spre lumea animală. În elanul vital se manifestă trei elemente comune plantelor și animalelor: torpoarea vegetativă, instinctul și inteligența. Dar viața vegetativă, cea instinctivă și cea rațională nu sînt treptele unei tendințe unice a dezvoltării, ci sînt direcții divergente ale unei activități care s-a scindat în cursul creșterii. Între ele diferența nu e de treaptă a dezvoltării, ci de natură. În capitolul trei se cercetează semnificația vieții, cauzalitatea generatoare a inteligenței, viața corpului și a spiritului. Ultimul capitol relevă modul cum chiar intelectul ar putea gira o filosofie capabilă să-l depășească. În acest scop se întreprinde o incursiune în istoria unor sisteme filosofice. Cartea se încheie cu o analiză a*

raportului dintre devenirea reală şi falsul evoluţionism, critica concentrîndu-se asupra concepţiei lui Herbert Spencer.

Poziţia lui Bergson cu privire la raportul dintre filosofie şi ştiinţă promovează teza că ele sînt două feluri de cunoaştere, opuse dar complementare: prima se întemeiază pe clipă, adică pe cantitativizarea efemerului, a doua se sprijină pe durată. Nu este aici o judecată de valoare în favoarea filosofiei, ci încercarea de a media, între cele două tărîmuri ale cunoaşterii, raporturi sortite să umanizeze ştiinţele şi să implice filosofia în acest demers.

Vasile SPORICI

Opera lui Bergson
(selectiv)

1889 – *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei;* 1896 – *Materie şi memorie;* 1899-1900 – *Rîsul;* 1901 – *Visul;* 1902 – *Efortul intelectual;* 1903 – *Introducere în metafizică;* 1904 – *Notă asupra lui Ravaisson. Paralogismul psihofiziologic;* 1907 – *Evoluţia creatoare;* 1908 – *Amintirea prezentului;* 1911 – *Intuiţie filosofică; Percepţia schimbării. Conştiinţa şi viaţa; Adevăr şi realitate.* Prefaţă la *Pragmatismul* (William James); 1912 – *Sufletul şi corpul;* 1913 – *Fantomele viului. Filosofia lui Cl. Bernard;* 1919 – *Energia spirituală* (Eseuri şi conferinţe); 1922 – *Durată şi simultaneitate. Pe marginea teoriei lui Einstein;* 1927 – I se acordă Premiul Nobel pentru Literatură; 1930 – *Posibilul şi realul;* 1932 – *Cele două izvoare ale moralei şi ale religiei;* 1934 – *Gîndirea şi mişcarea. Eseuri şi conferinţe.* 3 ianuarie 1941 – moare la Paris. *Scrieri postume:* 1957-1959 – *Scrieri şi cuvinte;* 1959 – *Opere* (Ediţia Centenarului naşterii).

INTRODUCERE

Istoria evoluţiei vieţii, oricît de incompletă încă, ne îngăduie să întrezărim cum s-a format inteligenţa într-un progres neîntrerupt, de-a lungul unui drum ce urcă, prin seria animalelor vertebrate, pînă la om. Ea ne arată că însuşirea de a înţelege este o anexă a însuşirii de a acţiona, o adaptare tot mai precisă, tot mai complexă şi mai suplă a conştiinţei fiinţelor vii la condiţiile de existenţă date. De aici trebuie să fi rezultat consecinţa că inteligenţa noastră, în sensul îngust al cuvîntului, este menită să asigure înscrierea perfectă a corpului în mediul specific, să-şi reprezinte raporturile dintre lucruri, în sfîrşit, să gîndească materia. Va fi una din concluziile acestui studiu. Vom vedea că inteligenţa umană se simte în largul ei atîta timp cît se află printre corpurile neînsufleţite, îndeosebi printre cele solide, unde acţiunea îşi găseşte punctul de sprijin iar industria uneltele de lucru, că noţiunile noastre se formează după modelul solidelor, că logica este îndeosebi logica solidelor, iar prin aceasta inteligenţa triumfă în geometrie, unde revelă înrudirea gîndirii logice cu materia neînsufleţită şi unde inteligenţa nu are decît să-şi urmeze mişcarea firească, după cel mai slab contact posibil cu experienţa, pentru a merge din descoperire în descoperire, cu

certitudinea că experienţa păşeşte în urma ei şi îi va da mereu dreptate.

Dar de aici trebuie să fi rezultat, de asemenea, faptul că gîndirea noastră, sub forma ei pur logică, este incapabilă să-şi reprezinte adevărata natură a vieţii, semnificaţia profundă a mişcării evolutive. Creată de viaţă în împrejurări determinate, pentru a acţiona asupra unor lucruri determinate, cum ar putea gîndirea să cuprindă viaţa, căreia nu-i este decît o emanaţie sau un aspect? Abandonată pe parcurs de mişcarea evolutivă, cum ar putea să se aplice ea chiar în cursul mişcării evolutive? Ar fi ca şi cum s-ar pretinde că partea este egală cu întregul, că efectul echivalează cauza, ori că pietrişul de pe plajă desenează forma valului care l-a adus. De fapt noi simţim că nici una dintre categoriile gîndirii – unitate, multiplicitate, cauzalitate mecanică, fluiditate, inteligenţă etc. – nu se aplică întocmai faptelor de viaţă: cine poate spune unde începe şi unde sfîrşeşte individualitatea, dacă fiinţa vie este una sau mai multe, dacă celulele se asociază în organism sau organismul este cel ce se disociază în celule? Zadarnic înghesuim viul în cutare sau cutare din cadrele noastre. Orice cadru se sparge. Se dovedesc prea strîmte, prea rigide pentru ceea ce vrem să introducem în ele. Raţionamentul nostru, atît de sigur pe el cînd se mişcă printre lucrurile neînsufleţite, se simte stingherit pe noul tărîm. Ne-am găsi în mare încurcătură dacă ar trebui să cităm o descoperire biologică, datorată raţionamentului pur. Şi cel mai adesea, cînd experienţa nu ne mai arată cum procedează viaţa pentru a obţine un anumit rezultat, descoperim că felul său de a opera este tocmai cel la care nu ne-am fi gîndit niciodată.

Totuşi, filosofia evoluţionistă extinde fără ezitare, la faptele de viaţă, procedeele de explicaţie care au dat rezultate în cazul materiei neînsufleţite. Ea începuse prin a ne indica în inteligenţă un efect local al evoluţiei, o licărire poate întîmplătoare, care luminează agitaţia fiinţelor vii în intervalul strîmt, deschis acţiunii lor: şi iată că deodată, uitînd ceea ce abia ne

spusese, filosofia face din această torță, folosită în fundul unei subterane, un soare ce luminează lumea. Fără sfială, ea purcede doar cu puterile gîndirii conceptuale la reconstrucția ideală a oricărui lucru, chiar a vieții. Ce-i drept, în drumul său se împiedică de asemenea dificultăți, își vede logica nimerind în asemenea contradicții, încît renunță de îndată la ambiția dintîi. Nu mai e vorba de reconstituit realitatea, spune filosofia, ci doar de o imitare a realului sau, mai curînd, de o imagine simbolică; esența lucrurilor ne scapă și ne va scăpa mereu, noi ne mișcăm printre relații, absolutul nu ne privește, să ne oprim în fața Incognoscibilului. Așadar, după atîta orgoliu al inteligenței umane, un exces de umilință. Dacă forma intelectuală a ființei vii s-a modelat treptat după acțiunile și reacțiile reciproce ale anumitor corpuri și ale mediului material, cum ne-ar putea spune ceva despre însăși esența alcătuirii lor? Acțiunea nu s-ar putea desfășura în ireal. Despre un spirit născut pentru speculație sau pentru visare aș putea admite că rămîne în afara realității, că o deformează și o transformă, poate chiar că a creat-o, așa cum creăm figurile de oameni și de animale pe care fantezia noastră le decupează în norii de pe cer. Dar o inteligență orientată spre acțiunea care se va efectua și spre reacția ce va urma, palpîndu-și obiectul spre a-i recepta impresia mobilă, este o inteligență care atinge ceva din absolut. Nu ne-ar fi venit nicicînd ideea de a pune la îndoială valoarea absolută a cunoașterii dacă filosofia nu ne-ar fi arătat de ce contradicții se lovește speculația noastră, în ce impas ajunge. Dar aceste dificultăți, aceste contradicții se ivesc pentru că aplicăm formele obișnuite ale gîndirii unor obiecte asupra cărora industria noastră nu s-a exercitat și pentru care încă nu ne-am elaborat cadrele. Cunoașterea intelectuală, în măsura în care se referă la un anumit aspect al materiei neînsuflețite, trebuie, dimpotrivă, să ne prezinte întipărirea fidelă a acestui obiect particular. Ea nu se relativizează decît dacă pretinde că prezintă viața, adică tocmai ceea ce a făcut întipărirea.

*

Şi atunci trebuie să renunţăm la cercetarea aprofundată a naturii vieţii? Trebuie să luăm în considerare reprezentarea mecanicistă pe care intelectul ne-o va oferi despre ea, reprezentare artificială şi simbolică, pentru că restrînge activitatea totală a vieţii la forma unei anumite activităţi umane, care nu este decît o manifestare parţială şi locală a vieţii, un efect sau un reziduu al activităţii vitale? Da, ar trebui, dacă viaţa ar întrebuinţa toate virtualităţile ei psihice doar pentru a produce minţi pure, adică dacă ar pregăti numai geometri. Dar linia de evoluţie care ajunge la om nu este singura. Pe alte căi, divergente, s-au dezvoltat forme de conştiinţă care nu exprimă, ea însăşi, mai puţin ceva imanent şi esenţial pentru mişcarea evolutivă. Apropiindu-le unele de altele, făcîndu-le apoi să fuzioneze cu inteligenţa, n-am obţine oare, de astă dată, o conştiinţă coextensivă vieţii şi capabilă – întorcîndu-se brusc împotriva imboldului vital pe care îl simte în spate – să obţină o viziune integrală, deşi neîndoielnic evanescentă?

Se va spune că, chiar astfel, nu ne depăşim inteligenţa, fiindcă tocmai cu ajutorul ei, prin ea, mai primim şi alte forme de conştiinţă. Şi am avea dreptul s-o spunem, dacă ar fi vorba de o inteligenţă pură, dacă n-ar fi rămas împrejurul gîndirii noastre conceptuale şi logice o nebulozitate alcătuită chiar din substanţa pe seama căreia s-a format nucleul luminos numit inteligenţă. În ea se află anumite puteri complementare ale intelectului, puteri despre care nu avem decît un sentiment confuz cînd rămînem închişi în noi, dar care se vor lumina şi distinge cînd se vor găsi ele însele la lucru, ca să spunem aşa, în evoluţia naturii. Ele vor afla astfel ce efort au de făcut pentru a creşte şi a se extinde în sensul însuşi al vieţii.

*

S-a spus că *teoria cunoaşterii* şi *teoria vieţii* ni se par inseparabile. O teorie a vieţii, care nu se însoţeşte de o critică a cunoaşterii, este obligată să accepte ca atare conceptele puse

la dispoziție de intelect: de voie, de nevoie, trebuie să închidă faptele în cadre preexistente, pe care le socotește definitive. Teoria vieții dobîndește astfel un simbolism comod, chiar necesar poate științei pozitive, dar nu unei viziuni directe asupra obiectului său. Pe de altă parte, o teorie a cunoașterii care nu reașază inteligența în evoluția generală a vieții nu ne va spune nici cum s-au constituit cadrele cunoașterii, nici cum putem să le lărgim sau să le depășim. Trebuie ca aceste două domenii de cercetare, teoria cunoașterii și teoria vieții, să se unească și, printr-un proces circular, să se stimuleze continuu.

Printr-o metodă mai sigură, mai apropiată de experiență, ele vor putea să rezolve marile probleme puse de filosofie. Căci, dacă ar reuși în întreprinderea lor, teoria cunoașterii și teoria vieții ne-ar înfățișa formarea inteligenței și, prin aceasta, geneza materiei, a cărei configurație o schițează inteligența noastră. Ele ar scormoni pînă la obîrșia naturii și a spiritului. Ar substitui falsului evoluționism al lui Spencer – care constă în îmbucătățirea realității actuale în mici fragmente nu mai puțin evoluate, apoi în recompunerea lor din aceste fragmente, acceptînd astfel anticipat ceea ce abia trebuia demonstrat – un evoluționism adevărat, în care realitatea ar fi urmărită în nașterea și creșterea ei.

Dar o filosofie de acest fel nu se va face într-o zi. Spre deosebire de sistemele propriu-zise – fiecare fiind o creație de geniu și prezentîndu-se ca un întreg pe care îl accepți sau îl respingi – o asemenea filosofie nu se va putea constitui decît prin efortul colectiv și progresiv al multor gînditori și al multor observatori, care se completează și se corectează între ei. Nici prezentul studiu nu intenționează să rezolve toate marile probleme deodată. El ar vrea doar să definească metoda și să facă a se întrezări, în cîteva puncte esențiale, posibilitatea de a o aplica.

Planul lucrării de față este sugerat de subiectul însuși. Într-un prim capitol punem progresul evolutiv să probeze cele două veșminte de care dispune intelectul nostru, mecanicismul și finalitatea[1]; noi arătăm că nu se potrivește nici unul, dar că

unul din veşminte ar putea fi croit şi cusut din nou, iar sub noua formă să fie mai puţin nepotrivit decît celălalt. Pentru a putea depăşi punctul de vedere al intelectului, încercăm să reconstituim în capitolul al doilea marile direcţii ale evoluţiei, străbătute de viaţă, alături de cea care duce la inteligenţa umană. Inteligenţa este astfel corelată cu cauzalitatea generatoare, pe care va trebui s-o surprindem în sine şi să-i urmărim mişcarea. Un asemenea efort – de altfel cu totul insuficient – întreprindem în capitolul trei. O a patra şi ultimă parte este destinată să arate cum, chiar intelectul nostru, supunîndu-se unei anumite discipline, ar putea pregăti o filosofie care să-l depăşească. Pentru aceasta, o privire asupra istoriei sistemelor devenea necesară, ca şi o analiză a celor două mari iluzii ale intelectului, cînd speculează pe marginea realităţii în general.

Note

[1] Ideea de a considera viaţa ca transcendentă faţă de finalitate, ca şi faţă de mecanicism, este departe de a fi o idee nouă. O expunere amănunţită a ei va putea fi întîlnită cu deosebire în trei articole ale lui Ch. Dunan asupra *Problemei vieţii* („Revue philosophique", 1892). În dezvoltarea ideii ne-am întîlnit de mai multe ori cu dl Dunan. Totuşi, punctele noastre de vedere asupra problemei, ca şi asupra chestiunilor aferente, sînt chiar cele pe care le formulasem cu mai mult timp în urmă, în al nostru *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, 1899). Unul din principalele obiective ale acestui studiu era, într-adevăr, de a releva că ea transcende şi *mecanicul* şi *inteligentul*, mecanicismul şi finalismul neavînd sens decît acolo unde există „multiplicitate distinctă", „spaţialitate" şi, în consecinţă, o asamblare a părţilor preexistente; durata reală înseamnă, concomitent, continuitate nedivizată şi creaţie. În această lucrare aplicăm chiar asemenea idei vieţii în general, privită ea însăşi din punct de vedere psihologic.

Capitolul 1

DESPRE EVOLUȚIA VIEȚII. MECANICISM ȘI FINALITATE

Existența de care sîntem cel mai siguri și pe care o cunoaștem cel mai bine este incontestabil a noastră, căci despre toate celelalte obiecte avem noțiuni pe care le vom putea considera ca exterioare și superficiale, în timp ce pe noi înșine ne percepem interior, profund. Și ce constatăm atunci? În acest caz privilegiat, care este înțelesul exact al cuvîntului „a exista"? Reamintim în cîteva cuvinte concluziile unei lucrări anterioare[1].

Constat mai întîi că trec de la o stare la alta. Mi-e cald sau frig, sînt vesel sau trist, lucrez sau nu fac nimic, privesc la ceea ce mă înconjoară sau mă gîndesc la altceva. Senzații, sentimente, acte de voință, reprezentări, iată schimbările între care se împarte existența mea și care o colorează rînd pe rînd. Deci mă schimb neîncetat. Dar aceasta nu spune destul. Schimbarea este mult mai radicală decît se credea la început. Eu vorbesc într-adevăr despre fiecare dintre stările mele ca și cum ar forma un tot. Spun că mă schimb, dar schimbarea îmi pare a consta în trecerea de la o stare la următoarea: despre fiecare

stare în parte îmi place să cred că rămîne ceea ce este în tot timpul cînd se produce. Totuşi, un uşor efort de atenţie îmi va dezvălui că nu există efect, reprezentare sau act de voinţă care să nu se schimbe în orice moment; dacă o stare sufletească încetează de a varia, durata ei încetează de a mai curge. Să luăm cea mai stabilă dintre stările interne, percepţia vizuală a unui obiect exterior imobil. Obiectul poate rămîne mult şi bine acelaşi, pot eu să-l privesc mult şi bine din aceeaşi parte, sub acelaşi unghi, în aceeaşi zi: imaginea pe care o am nu diferă mai puţin de aceea pe care tocmai am văzut-o, fie şi numai pentru că am îmbătrînit cu o clipă. Memoria mea este aceea care împinge un lucru oarecare din trecutul imediat, în prezentul imediat. Înaintînd în timp, starea mea sufletească se umple mereu de durata pe care o adună; cum s-ar spune, ea se comportă ca un bulgăre de zăpadă care, rostogolindu-se, creşte de la sine. Cu atît mai mult face ca parte dintre stările cele mai intime, senzaţii, afecte, dorinţe etc., care nu corespund, ca o simplă percepţie vizuală, unui obiect exterior invariabil. Dar este comod să nu dăm atenţie schimbărilor neîntrerupte şi să nu le remarcăm decît atunci cînd devin destul de mari pentru a imprima corpurilor o nouă atitudine, iar atenţiei o direcţie nouă. Exact în acest moment se consideră că s-a schimbat starea. Adevărul este că ea se schimbă neîncetat şi că starea însăşi ţine de domeniul schimbării.

Adică nu există o deosebire esenţială între trecerea de la o stare la alta şi stăruinţa în aceeaşi stare. Dacă starea ce „rămîne aceeaşi" este mai variată decît se crede, invers, trecerea de la o stare la alta se aseamănă mai mult decît ne închipuim unei aceleeaşi stări care se prelungeşte; tranziţia este continuă. Dar tocmai pentru că închidem ochii asupra neîncetatei variaţii a fiecărei stări psihologice, sîntem obligaţi – cînd variaţia a devenit atît de însemnată, încît ni se impune atenţiei – să considerăm că este ca şi cum o stare nouă s-ar fi suprapus peste precedente. De aici presupunerea că şi ea, la rîndu-i, rămîne invariabilă şi aşa la nesfîrşit. Aparenta discontinuitate a vieţii

psihice ține, deci, de faptul că atenția noastră se fixează asupra ei printr-o serie de acte discontinui; unde nu există decît o pantă lină credem că percepem – urmînd linia frîntă a actelor de atenție – treptele unei scări. Este drept că viața noastră psihică e plină de neprevăzut. Survin mii de incidente care par rupte de ceea ce le precede și prin nimic legate de ceea ce le urmează. Dar discontinuitatea apariției lor se desprinde din continuitatea unui fond pe care se contureazā și căruia îi datorează chiar intervalele ce le separă: acestea sînt ca loviturile de timpan care izbucnesc din cînd în cînd într-o simfonie. Atenția noastră se fixează asupra lor, pentru că o fac mai curioasă, dar fiecare este purtat de masa fluidă a existenței noastre psihice în ansamblu. Fiecare dintre ele nu e decît punctul cel mai bine luminat, dintr-o zonă instabilă care cuprinde tot ce simțim, gîndim, vrem, tot ceea ce sîntem la un moment dat. Tocmai această întreagă zonă reprezintă, în realitate, starea noastră. Or, se poate spune că niște stări astfel definite nu sînt elemente distincte. Ele se continuă unele pe altele, într-o scurgere fără sfîrșit.

Dar, cum atenția noastră le-a deosebit și separat artificial, ea este obligată apoi să le unească din nou printr-o relație artificială. Ea închipuie astfel un *eu* amorf, indiferent, imuabil, pe fondul căruia vor defila ori se vor înșirui stările psihice pe care le-am instituit în entități independente. Unde există o fluiditate de nuanțe fugitive ce se întrepătrund, atenția percepe culori distincte și, ca să spunem așa, solide, care se înșiruie precum perlele într-un colier; puterea lui constă în aceea că reprezintă un fir, nu mai puțin solid, ce ține perlele la un loc. Dar dacă acest substrat incolor se colorează mereu prin ceea ce îl ascunde, în indeterminarea lui el este pentru noi ca și inexistent. Or, noi nu percepem sigur decît ceea ce e colorat, adică stările psihice. La drept vorbind, acest „substrat" nu este o realitate; pentru conștiința noastră el e un simplu semn menit să-i amintească mereu caracterul artificial al operațiunii prin care atenția alătură o stare alteia și în care se manifestă o continuitate. Dacă existența noastră s-ar compune din stări separate, a căror sinteză o

face un „eu" nepăsător, substratul respectiv n-ar avea pentru noi durată. Căci un eu care nu se schimbă, nu durează, iar o stare psihică ce rămîne identică cu sine însăşi, cît timp nu este înlocuită de starea următoare, nu mai durează. Atunci degeaba vom înşirui stările pe baza eului care le susţine, nicicînd aceste solide înşirate pe ceva solid nu vor da o durată care curge. Adevărul este că se obţine astfel o imitaţie a vieţii interioare, un echivalent static care va corespunde mai bine cerinţelor de logică a limbajului tocmai pentru că se va elimina timpul real. Cît despre viaţa psihică, aşa cum se desfăşoară ea sub simbolurile care o maschează, se percepe lesne că timpul este însăşi stofa din care se compune.

De altfel, nu există o stofă mai rezistentă şi nici mai palpabilă. Căci durata noastră nu este o clipă ce înlocuieşte pe alta: într-un asemenea caz n-ar exista niciodată decît prezent, nu o prelungire a timpului actual, nici evoluţie sau durată concretă. Durata este progresul continuu al trecutului care macină viitorul şi creşte înaintînd. Din moment ce trecutul creşte neîncetat, el se şi conservă în aceeaşi măsură. Memoria, cum am încercat s-o dovedim[2], nu este o însuşire a clasării amintirilor într-un sertar, sau de înscriere a lor într-un registru. Nu există registru, nici sertar, propriu-zis nu există aici nici o însuşire, căci aceasta se exercită cu intermitenţe, cînd vrea sau cînd poate, în timp ce îngrămădirea trecutului peste trecut se succede fără încetare. În realitate, trecutul se conservă de la sine, automat. Întreg, fără îndoială, el ne urmează în orice clipă; ceea ce am simţit, am gîndit, ceea ce am vrut încă din copilărie se află aici, asupra prezentului cu care vrea să se întîlnească, împingînd uşa conştiinţei care ar vrea să-l ţină afară. Mecanismul cerebral este făcut tocmai să-l refuleze aproape în întregime în subconştient şi să nu admită în conştiinţă decît ceea ce este de natură să lumineze situaţia prezentă, să sprijine acţiunea ce se pregăteşte să facă, în fine, o treabă *folositoare*. Cel mult prin contrabandă, unele amintiri de lux vor trece uşa întredeschisă. Aceşti mesageri ai inconştientului ne atrag atenţia asupra a ceea ce

tîrîm după noi fără s-o ştim. Dar chiar şi atunci cînd nu avem o idee clară despre aceasta, simţim vag că trecutul nostru rămîne prezent. Într-adevăr, ce sîntem noi, ce este *caracterul* nostru, dacă nu condensarea istoriei trăite după naştere, ba chiar înaintea naşterii, pentru că aducem cu noi înclinaţii prenatale? Fără îndoială, nu gîndim decît cu o mică parte a trecutului nostru; dar dorim, vrem, acţionăm cu întregul nostru trecut, inclusiv cu arcuirea de suflet originală. Trecutul nostru se manifestă, deci, în noi integral din impuls şi sub formă de tendinţă, deşi numai o mică parte devine reprezentare.

Din această supravieţuire a trecutului rezultă imposibilitatea, pentru conştiinţă, de a trece de două ori prin aceeaşi stare. În zadar sînt circumstanţele aceleaşi, ele nu acţionează asupra aceleiaşi persoane, căci o surprind într-un nou moment al istoriei sale. Personalitatea noastră, care se luptă în fiecare clipă cu experienţa acumulată, se schimbă fără încetare. Schimbîndu-se, ea împiedică o stare, fie şi identică sieşi la suprafaţă, de a se repeta vreodată în profunzime. Tocmai de aceea durata noastră este ireversibilă. Nu am putea să-i retrăim vreo porţiune, căci ar trebui să începem prin a şterge amintirea a tot ce a urmat. Am putea, la nevoie, să ştergem această amintire din inteligenţa noastră, dar nu din voinţa noastră.

Astfel, personalitatea noastră creşte, se măreşte, se coace neîncetat. Fiecare din momentele sale este ceva nou care se adaugă la ceea ce era dinainte. Să mergem mai departe: nu este doar nou, ci şi inepuizabil. Fără îndoială, starea mea actuală se explică prin ceea ce era mai mult în mine şi prin ceea ce acţionează asupra mea imediat. Analizînd-o, nu voi găsi elemente în ea. Dar o inteligenţă, chiar supraomenească, n-ar fi putut să prevadă forma mai simplă, inidivizibilă, care dă acestor elemente cu totul abstracte organizarea concretă. Căci a prevedea înseamnă a proiecta în viitor ceea ce s-a perceput în trecut sau a-şi reprezenta pentru mai tîrziu o nouă aşezare, într-o altă ordine, a elementelor percepute. Dar ceea ce n-a fost niciodată perceput şi este în acelaşi timp simplu, este obligatoriu imprevi-

zibil. Or, tocmai acesta este cazul fiecăreia dintre stările noastre, considerată ca moment al unei istorii în desfășurare: ea este simplă și nu se poate să fi fost percepută întrucît concentrează în individualitatea sa tot ce este perceput, la care se alătură ceea ce adaugă prezentul. Este un moment original al unei nu mai puțin originale istorii.

Portretul finisat se explică prin fizionomia modelului, prin natura artistului, prin culorile diluate pe paletă; dar cunoscînd chiar ceea ce îl explică, nimeni, nici chiar artistul, nu va putea să prevadă exact ce va fi portretul, căci a-l prezice ar însemna a-l produce înainte de a-l fi produs, ipoteză absurdă care se anulează singură. Așa e pentru momentele vieții noastre, ai cărei făurari sîntem noi înșine. Fiecare dintre ele este un fel de creație. Și, așa cum talentul pictorului se formează sau se deformează, în orice caz se modifică, chiar sub influența operelor produse, la fel fiecare din stările noastre, pe măsură ce ies din noi, ne modifică personalitatea, fiind forma nouă pe care ne-o dăm. Este deci îndreptățit să spunem că ceea ce facem depinde de ceea ce sîntem: dar trebuie adăugat că sîntem, într-o anumită măsură, ceea ce facem și că ne creăm continuu pe noi înșine. Această creație de sine prin sine este cu atît mai completă, cu cît judecăm mai bine asupra a ceea ce facem. Căci rațiunea nu procedează aici, ca în geometrie, unde premisele sînt date o dată pentru toate, impersonale, și unde o concluzie impersonală se impune. Aici dimpotrivă, aceleași rațiuni vor putea dicta unor persoane diferite sau aceleiași persoane, în momente diferite, acte cu totul diferite, deși la fel de raționale. La drept vorbind, ele nu sînt în întregime aceleași rațiuni, pentru că nu aparțin aceleiași persoane, nici aceluiași moment. De aceea nu se poate opera asupra lor *in abstracto,* din afară, ca în geometrie, nici nu se pot rezolva pentru altul problemele puse de viață. Fiecăruia îi revine rezolvarea lor din interior, pe socoteala lui. Dar nu vom aprofunda această chestiune. Căutăm doar sensul exact pe care îl dă conștiința noastră cuvîntului „a exista” și

constatăm că, pentru o ființă conștientă a exista înseamnă a se schimba, a se schimba înseamnă a se maturiza, a se maturiza înseamnă a se autocrea nelimitat. Se pot spune atîtea despre existență în general?

Orice obiect material prezintă caracteristici inverse față de cele pe care le-am enumerat. Sau rămîne ceea ce este sau, dacă se schimbă sub influența unei forțe exterioare, ne reprezentăm schimbarea ca pe o deplasare a părților care, ele însele nu se schimbă. Dacă părțile se schimbă totuși, le vom fragmenta și pe ele, la rîndu-le. Vom coborî astfel pînă la moleculele din care sînt compuse fragmentele, pînă la atomii constitutivi ai moleculelor, pînă la corpusculele de atomi, pînă la „imponderabilul" în sînul căruia corpusculele s-ar forma printr-o turbionare. În fine, vom împinge diviziunea sau analiza pînă unde va fi nevoie. Nu ne vom opri decît în fața imuabilului.

În continuare, să spunem că obiectul compus se schimbă prin deplasarea părților sale componente. Dar cînd o parte și-a părăsit poziția, n-o împiedică nimic să și-o reia. Un grup de elemente care a trecut printr-o stare poate deci să revină la ea, dacă nu de la sine, cel puțin ca urmare a unei cauze exterioare ce pune totul la loc. Aceasta înseamnă că-o stare a grupului se va putea repeta de cîte ori vrea și deci grupul nu îmbătrînește. El nu are istorie.

Astfel, aici nu se crează nimic, atît în ceea ce privește forma, cît și materia. Ceea ce va fi grupul este deja prezent în ceea ce este el, adică în toate punctele universului cu care se presupune a fi în raport. O inteligență supraomenească ar calcula, pentru orice moment al timpului, poziția oricărui punct al sistemului în spațiu. Și cum nu există nimic altceva, în forma totului, decît așezarea părților, formele viitoare ale sistemului sînt teoretic vizibile în configurația sa prezentă.

Toată credința noastră în obiecte, toate operațiile noastre asupra sistemelor pe care știința le distinge, se sprijină efectiv pe ideea că timpul nu le erodează. Am atins această chestiune

într-o lucrare anterioară. Vom reveni la ea în cursul acestui studiu. Pentru moment să ne limităm la observaţia că timpul abstract *t*, atribuit de ştiinţă unui obiect material sau unui sistem izolat, nu constă decît într-un număr determinat de *simultaneităţi* sau, mai general, de *corespondenţe*, şi că numărul rămîne acelaşi, oricare ar fi natura intervalelor ce separă corespondenţele. Chestiunea acestor intervale nu se pune niciodată, cînd e vorba de materia brută; sau, dacă sînt luate în considerare, se face pentru a remarca noi corespondenţe în care putem include tot ce vrem. Bunul simţ, care nu se ocupă decît de obiecte separate – ca ştiinţa însăşi, de altfel, care nu are în vedere decît sisteme izolate – se situează la extremităţile intervalelor şi nu de-a lungul lor. Tocmai de aceea se poate presupune că fluxul timpului capătă o rapiditate infinită, pe care trecutul, prezentul şi viitorul obiectelor materiale sau ale sistemelor izolate ar fi desfăşurat-o dintr-o dată în spaţiu: nu ar exista nimic de schimbat nici în formulele savantului, nici chiar în limbajul bunului simţ. Numărul *t* ar însemna mereu acelaşi lucru. El ar mai indica acelaşi număr de corespondenţe între stările obiectelor sau ale sistemelor şi punctele liniei trasate, care ar fi acum „cursul timpului".

Totuşi, succesiunea este un fapt incontestabil chiar în lumea materială. Raţionamentele noastre asupra sistemelor izolate conchid eronat că istoria trecută, prezentă şi viitoare a fiecăreia dintre ele s-ar putea desfăşura dintr-o dată, în evantai; această istorie se derulează treptat, ca şi cum ar avea o durată analoagă cu a noastră. Dacă doresc să-mi prepar o sticlă de apă îndulcită trebuie să aştept să se topească zahărul. Acest fapt neînsemnat este plin de învăţăminte. Căci timpul pe care îl am de aşteptat nu mai este acel timp matematic care se aplică la fel de bine de-a lungul întregii istorii a lumii materiale, chiar cînd el se desfăşoară dintr-o dată în spaţiu. El coincide cu nerăbdarea mea, adică cu o anumită porţiune a duratei mele în mine, care nu se poate lungi sau restrînge după cum mi-i voia: Nu mai e vorba de ceea ce este gîndit, ci de ceea ce este trăit.

Nu mai este o relație, este absolutul. Ce-ar fi de spus, de nu că sticla de apă, zahărul și procesul de dizolvare a zahărului în apă sînt, fără îndoială, abstracții, iar *Totul* din care au fost decupate de simțurile și intelectul meu evolucaună poate ca o conștiință?

Desigur, operația prin care știința izolează și închide un sistem nu este o operație cu totul artificială. Dacă ea n-ar avea un temei obiectiv, nu s-ar explica faptul că este indicată în anumite cazuri, dar imposibilă în altele. Vom vedea că materia are tendința de a constitui sisteme ce pot fi izolate și tratate geometric. Tocmai prin această tendință o vom și defini. Dar nu este decît o tendință. Materia nu merge pînă la capăt, iar izolarea nu este niciodată completă. Dacă știința merge pînă la capăt și izolează complet, este pentru comoditatea studiului. Ea sub-înțelege că sistemul, zis izolat, rămîne supus anumitor influențe exterioare. Ea pur și simplu le lasă deoparte, fie pentru că le consideră destul de slabe pentru a le neglija, fie pentru că își rezervă dreptul de a le lua în considerare mai tîrziu. Nu este mai puțin adevărat că aceste influențe sînt tot atîtea fire care leagă sistemul de unul mai vast, pe acesta de un al treilea ce le înglobează pe amîndouă, și așa mai departe, pînă se ajunge la sistemul cel mai obiectiv izolat și cel mai independent dintre toate, sistemul solar în ansamblu. Dar chiar și aici izolarea nu este absolută. Soarele nostru iradiază căldură și lumină dincolo de planeta cea mai îndepărtată. Și, pe de altă parte, el se mișcă antrenînd cu el planetele și sateliții lor, într-o direcție determinată. Firul care îl leagă de restul universului este, fără îndoială, solid. Totuși, de-a lungul aceluiași fir se transmite, pînă la cea mai mică porțiune a lumii în care trăim, durata imanentă întregului univers.

Universul durează. Pe măsură ce vom aprofunda natura timpului, vom înțelege că durata înseamnă invenție, creație de forme, elaborare continuă a absolut noului. Sistemele delimitate de știință nu durează decît pentru că sînt indisolubil legate de restul universului. Este adevărat că în universul însuși trebuie,

cum vom arăta mai departe, două mişcări opuse, una „descendentă", alta „ascendentă". Prima nu face decît să deruleze un sul gata pregătit. Ea s-ar putea desfăşura, în principiu, aproape instantaneu, ca determinată de un resort ce se destinde. Dar a doua, care corespunde unei activităţi interne de maturizare sau de creaţie, durează prin definiţie şi îşi impune ritmul faţă de prima, de care este inseparabilă.

Deci nimic nu ne împiedică să atribuim sistemelor pe care ştiinţa le izolează, o durată şi prin aceasta o formă de existenţă asemănătoare cu a noastră, dacă sînt reintegrate în Tot. Dar trebuie reintegrate în el. Şi la fel s-ar putea spune, *a fortiori*, despre obiectele delimitate de percepţia noastră. Contururile distincte pe care le atribuim unui obiect şi care îi conferă individualitatea, nu constituie decît schiţa unui anume gen de *influenţă*, pe care am putea s-o exercităm într-un anumit punct al spaţiului: este planul eventualelor noastre acţiuni trimis ochilor noştri, ca printr-o oglindă, cînd percepem suprafeţele şi muchiile lucrurilor. Suprimaţi această acţiune şi deci marile căi pe care şi le croieşte înainte, prin percepţie, în încîlceala realului; individualitatea corpului se va resorbi în interacţiunea universală care este, neîndoielnic, realitatea însăşi.

*

Am luat în considerare obiectele materiale la întîmplare. Nu există oare şi obiecte privilegiate? Arătam cum corpurile neînsufleţite sînt croite din stofa naturii printr-o *percepţie* ale cărei foarfece urmează parcă punctat liniile pe care le va urma *acţiunea*. Dar corpul care va exercita această acţiune, corpul care, înainte de a săvîrşi acţiuni reale, proiectează asupra materiei planul acţiunilor sale virtuale, corpul ce nu are decît să îndrepte organele lui senzoriale asupra fluxului realului pentru a-l face să cristalizeze în forme definite şi să creeze astfel celelalte corpuri, *corpul viu*, în sfîrşit, este el un corp ca celelalte?

Fără îndoială, el constă dintr-o parte de întindere legată cu restul întinderii, solidară cu Totul, subordonată aceloraşi legi fizice şi chimice care guvernează orice altă parte a materiei.

Dar, în timp ce subdivizarea materiei în corpuri izolate este corelată cu percepția noastră, în timp ce constituirea sistemelor închise de puncte materiale este corelată cu știința noastră, corpul viu a fost izolat și închis de natura însăși. El se compune din părți eterogene care se completează unele pe altele. El îndeplinește funcții diverse care se implică unele pe altele. El este un *individ* și despre nici un alt obiect, nici chiar despre un cristal, nu se poate spune același lucru, întrucît un cristal nu are nici eterogenitatea părților, nici diversitatea funcțiilor. Neîndoios, este dificil de stabilit, chiar într-o lume organizată, ce este și ce nu este individ. Dificultatea era mare încă din regnul animal; ea devine aproape de nedepășit cînd e vorba de regnul vegetal. Ea are cauze profunde, asupra cărora vom insista mai departe. Se va vedea că individualitatea presupune o infinitate de trepte și că nicăieri, nici chiar la om, ea nu s-a realizat pe deplin. Dar acesta nu este un motiv pentru a refuza să vedem în ea o proprietate specifică vieții. Aici biologul, care acționează ca un geometru, triumfă prea lesne asupra neputinței noastre de a da individualității o definiție precisă și generală. O definiție perfectă nu se aplică decît unei realități înfăptuite; or, proprietățile vitale nu sînt niciodată realizate în întregime, ci sînt întotdeauna pe cale de înfăptuire. Ele sînt mai puțin *stări* decît *tendințe*. Iar o tendință nu atinge tot ce urmărește decît dacă nu este contracarată de nici o altă tendință: cum s-ar prezenta acest caz în domeniul vieții, unde există întotdeauna, cum vom arăta, implicații reciproce ale tendințelor antagoniste? Îndeosebi în cazul individualității nu se poate spune că, dacă tendința spre individuație este pretutindeni prezentă în lumea organizată, ea este pretutindeni combătută de tendința spre reproducere. Căci într-o individualitate perfectă ar trebui ca nici o parte detașată de organism să nu poată trăi separat. Dar atunci reproducerea ar deveni cu neputință. Ce este ea într-adevăr, dacă nu reconstituirea unui organism nou cu ajutorul unui fragment desprins din cel vechi? Individualitatea își găzduiește deci potrivnicul în sine. Însăși nevoia ei de a se perpetua în timp o condamnă să

nu fie niciodată completă în spaţiu. Revine biologului ca în fiecare caz particular să împace cele două tendinţe. Deci, în zadar i se cere o definiţie a individualităţii, formulată definitiv, pentru toate cazurile şi aplicabilă automat.

Dar prea adesea se gîndeşte despre lucrurile vii ca despre cele neînsufleţite. Nicăieri nu este confuzie mai vădită decît în discuţiile despre individualitate. Ni se arată segmentele unui *Lumbriculus* regenerîndu-şi extremităţile şi trăind apoi ca tot atîţia indivizi independenţi, o *Hydra* ale cărei fragmente devin tot atîtea hidre noi, un ou de Ursin ale cărui bucăţi dezvoltă embrioni întregi; deci, ne întrebăm noi, unde era individualitatea oului, a hidrei sau a viermelui? Din faptul că acum există mai multe individualităţi nu rezultă că nu a existat o individualitate unică. Recunosc că, atunci cînd am văzut mai multe sertare căzînd dintr-o mobilă, n-am mai avut dreptul să spun că mobila respectivă era o piesă dintr-o bucată. Dar fapt este că nu se poate obţine nimic mai mult în prezent, decît în trecut, din această mobilă şi că, dacă e făcută din mai multe părţi eterogene acum, era astfel de la fabricare. Şi mai general, corpurile anorganice – care sînt cele de care avem nevoie pentru acţiune şi pe care ne-am modelat felul de gîndire – sînt guvernate de o lege simplă: „prezentul nu conţine nimic mai mult decît trecutul şi ceea ce se găseşte în efect era de la cauză". Dar, presupunînd că un corp organizat are ca specific să crească şi să se schimbe neîncetat, cum o dovedeşte observaţia cea mai superficială, n-ar exista nimic uimitor în faptul că el a fost la început *unul* şi apoi *mai mulţi*. Reproducerea organismelor unicelulare constă tocmai în aceasta: fiinţa vie se divide în două jumătăţi, fiecare din ele fiind un individ complet. Este adevărat că la animalele mai complexe natura localizează în celulele numite sexuale, aproape independente, puterea de a produce totul din nou. Dar ceva din această putere poate rămîne difuz în restul organismului, cum o dovedesc fenomenele de regenerare, şi se admite că, în anumite cazuri speciale, proprietatea se păstrează întreagă în stare latentă şi se manifestă cu primul prilej. La drept vorbind, ca să pot

susține teza individualității nu trebuie ca organismul să nu se poată scinda în fragmente viabile. Ajunge ca el să prezinte o anumită sistematizare a părților înaintea fragmentării, și ca sistematizarea să tindă la reproducerea în fragmente separate. Or, aceasta este tocmai ce observăm în lumea organizată. Conchidem deci că individualitatea nu este niciodată perfectă, că este adesea greu, imposibil de spus ce este și ce nu este individ, dar pentru aceasta viața nu caută mai puțin individualitatea și tinde să constituie sisteme naturale izolate, închise. Prin aceasta o ființă vie se deosebește de tot ceea ce percepția sau știința noastră izolează ori închide artificial. Ar fi deci nedrept să-l comparăm cu un *obiect*. Dacă vrem să căutăm în lumea neorganizată un termen de comparație, ar trebui să asemuim organismul viu nu cu un anumit obiect material, ci mai curînd cu totalitatea universului material. Este adevărat că o asemenea comparație n-ar prea folosi, căci o ființă vie este o ființă observabilă, în timp ce tot universul este construit sau reconstruit prin gîndire. Dar cel puțin atenția noastră s-ar concentra astfel asupra caracterului esențial al organizării. Ca și universul în ansamblu, ca fiecare ființă conștientă în parte, organismul ce trăiește este un lucru care durează. Trecutul său se prelungește în prezentul său, unde rămîne actual și activ. S-ar înțelege de aici că trece prin faze bine ordonate, că își schimbă vîrsta, în fine, că are o istorie? Dacă iau în considerare mai ales corpul meu, constat că, asemenea conștiinței, el se maturizează treptat, din copilărie pînă la bătrînețe; ca și mine, el îmbătrînește. Ba chiar maturitatea și bătrînețea nu sînt, propriu-zis, decît atributele corpului meu; numai printr-o metaforă dau același nume schimbărilor care corespund persoanei mele conștiente. Acum, dacă mă mișc de sus în jos pe scara ființelor vii, dacă trec de la una din cele mai diferențiate, la una din cele mai puțin diferențiate, de la organismul pluricelular al omului la organismul unicelular al Infuzorului, regăsesc în această celulă simplă același proces de îmbătrînire. Infuzorul moare la capătul unui număr de diviziuni și dacă, modificînd mediul[1], se poate întîrzia momentul

în care o întinerire prin conjugare devine necesară, el nu poate fi întîrziat la nesfîrşit. E drept că între cele două cazuri extreme, în care organismul este pe deplin individualizat, se găsesc numeroase altele în care individualitatea este mai puţin vădită şi în care, deşi există neîndoielnic îmbătrînire undeva, nu s-ar putea spune cu siguranţă ce îmbătrîneşte. Încă o dată, nu există o lege biologică universală care să se aplice ca atare automat, la orice organism viu. Nu există decît *direcţii* în care viaţa îşi lansează speciile. Fiecare specie în parte, în chiar actul prin care se constituie, îşi afirmă independenţa, după cum are chef, se abate mai mult sau mai puţin de la direcţie, uneori chiar urcă înapoi panta şi pare a întoarce spatele direcţiei originale. Nu e nevoie să ni se arate că un arbore nu îmbătrîneşte, pentru că ramurile lui terminale sînt mereu la fel de tinere, mereu la fel de capabile să dea, prin muguri, noi arbori. Dar, într-un asemenea organism – care, de altfel, este mai curînd o societate decît un individ – ceva îmbătrîneşte, chiar dacă n-ar fi decît frunzele şi inima trunchiului. Şi fiecare celulă în parte evoluează într-un fel anumit. *Pretutindeni* unde trăieşte ceva, există deschis, undeva, un registru în care se înscrie timpul.

Se va spune că nu e decît o metaforă. Dar ţine într-adevăr de esenţa mecanicismului să luăm drept metaforă orice expresie care atribuie timpului o acţiune eficace şi o realitate proprie. În zadar ne arată observaţia nemijlocită că însuşi fondul existenţei noastre conştiente este memoria, adică prelungirea trecutului în prezent, durata activă şi ireversibilă. În zadar ne dovedeşte raţionamentul că, cu cît ne îndepărtăm mai mult de obiectele şi sistemele izolate de bunul simţ şi de ştiinţă, cu atît mai mult ne confruntăm cu o realitate ce-şi schimbă în ansamblu disponibilităţile intime, ca şi cum o memorie care acumulează trecutul ar face cu neputinţă întoarcerea. Instinctul mecanic al spiritului este mai puternic decît raţionamentul, mai puternic decît observaţia nemijlocită. Metafizicianul pe care îl purtăm inconştient în noi şi a cărui prezenţă se explică, după cum vom vedea, prin însuşi locul ocupat de om în lumea fiinţelor vii, are cerinţele

sale statornice, explicațiile sale de-a gata, tezele sale neclintite: totul se reduce la negarea duratei concrete. *Trebuie* ca schimbarea să se reducă la un aranjament sau la un deranjament al părților, ca ireversibilitatea timpului să fie o aparență a ignoranței noastre, ca imposibilitatea întoarcerii în trecut să nu fie decît neputința omului de a pune lucrurile la loc. De aici, îmbătrînirea nu mai poate fi decît acumularea progresivă sau pierderea treptată a anumitor substanțe. Poate amîndouă deodată. Timpul are exact tot atîta realitate pentru o ființă vie, cît și pentru o clepsidră cu nisip, la care rezervorul de sus se golește în timp ce rezervorul de jos se umple, iar situația poate fi adusă la loc întorcînd clepsidra.

Ce-i drept, există un dezacord atît cu privire la ce se cîștigă, cît și cu privire la ce se pierde între ziua nașterii și cea a morții. Se fac referiri insistente la creșterea continuă a volumului de protoplasmă, de la nașterea celulei pînă la moartea ei[4]. Mai verosimilă și mai profundă este teoria care orientează diminuarea asupra cantității de substanță nutritivă închisă în „mediul intern", în care organismul se reînnoiește, iar creșterea asupra cantității de substanțe reziduale neexcretate care, acumulîndu-se în corp, sfîrșesc prin a-l „anchiloza"[5]. Totuși, trebuie declarată ca insuficientă – împreună cu un eminent microbiolog – orice explicație a îmbătrînirii, care nu ține seamă de fagocitoză?[6] Nu avem calitatea să rezolvăm noi chestiunea. Dar faptul că cele două teorii se pun de acord în susținerea acumulării sau a pierderii constante a unui anumit gen de materie, în timp ce, referitor la determinarea a ceea ce se pierde nu mai au mare lucru în comun, arată că explicația a fost dată *a priori*. Vom vedea din ce în ce mai bine, pe măsură ce vom avansa în studiul nostru, că, atunci cînd ne gîndim la timp nu este ușor să scăpăm de imaginea clepsidrei.

Cauza îmbătrînirii trebuie să fie mai profundă. Credem că există o continuitate neîntreruptă între evoluția embrionului și a organismului complet. Impulsul în virtutea căruia ființa vie crește, se dezvoltă și îmbătrînește este același care a făcut-o

să traverseze fazele vieţii embrionare. Dezvoltarea embrionului este o perpetuă schimbare de formă. Cel care ar vrea să noteze toate aspectele ei succesive s-ar pierde în infinit, cum se întîmplă cînd ai de-a face cu continuitatea. Viaţa este prelungirea acestei evoluţii prenatale. Dovada constă în faptul că adesea este cu neputinţă de spus dacă avem de-a face cu un organism care îmbătrîneşte sau cu un embrion care continuă să evolueze: aşa este cazul larvelor de insecte şi de crustacee, de pildă. Pe de altă parte, într-un organism ca al nostru, crize precum pubertatea sau menopauza, care provoacă transformarea completă a individului, sînt perfect comparabile cu schimbările ce se săvîrşesc în cursul vieţii larvare sau embrionare; totuşi, ele fac parte integrantă din îmbătrînirea noastră. Dacă se produc la o vîrstă anumită şi într-un timp care poate fi destul de scurt, nimeni nu va susţine atunci că survin *ex abrupto,* din afară, pentru simplul motiv că s-a atins o anume vîrstă, aşa cum luarea în armată se face la împlinirea vîrstei respective. Este evident că o schimbare precum pubertatea se pregăteşte cu fiecare clipă de după naştere şi chiar de dinainte de naştere şi că îmbătrînirea fiinţei vii, pînă la această criză, constă, cel puţin în parte, în respectiva pregătire gradată. Pe scurt, ceea ce este vital în îmbătrînire reprezintă continuarea insesizabilă, infinit divizată, a schimbării formei. De altfel, este neîndoielnic că o însoţesc fenomene de destructurare organică. De ele se va lega explicaţia mecanicistă a îmbătrînirii. Ea va consemna simptomele de scleroză, acumularea gradată a substanţelor reziduale, hipertrofia protoplasmei din celulă. Dar sub aceste efecte vizibile se ascunde o cauză internă. Evoluţia fiinţei vii, ca şi aceea a embrionului, implică o înregistrare continuă a duratei, o persistenţă a trecutului în prezent şi, drept urmare, cel puţin o aparenţă de memorie organică.

Starea prezentă a unui corp neînsufleţit depinde numai de ceea ce se întîmplă în clipa precedentă. Poziţia punctelor materiale ale unui sistem definit şi izolat de ştiinţă este determinată de poziţia aceloraşi puncte în momentul imediat anterior.

Cu alte cuvinte, legile care guvernează materia neorganizată sînt exprimabile, în principiu, prin ecuații diferențiale în care timpul (în sensul în care ia matematica acest termen) ar juca rolul de variabilă independentă. Stau lucrurile astfel cu legile vieții? Își găsește starea unui corp viu explicația completă în starea imediat anterioară? Da, dacă se convine *a priori* să asimilăm corpul viu cu alte corpuri din natură și să-l identificăm, convențional, cu sistemele artificiale asupra cărora acționează chimistul, fizicianul și astronomul. Dar în astronomie, în fizică și în chimie propoziția are un sens bine determinat: ea înseamnă că anumite aspecte ale prezentului, importante pentru știință, sînt calculabile în funcție de trecutul imediat. Nimic asemănător în domeniul vieții. Aici calculul se aplică, cel mult, asupra unor fenomene de *distrugere* organică. Dar creația organică – adică un ansamblu de fenomene evolutive care constituie pur și simplu viața – nu întrezărim cum am putea să o supunem unui tratament matematic. Se va spune că o asemenea neputință nu ține decît de ignoranța noastră. Dar ea se poate la fel de bine să arate că momentul actual al unui corp viu nu-și găsește rațiunea de a exista în momentul imediat anterior, că trebuie adăugat la acesta tot trecutul organismului, ereditatea lui, în sfîrșit, ansamblul unei foarte îndelungi istorii. În realitate, tocmai a doua din aceste ipoteze exprimă starea actuală a științelor biologice și chiar direcția lor. Cît despre ideea conform căreia corpul viu ar putea fi abordat de un calculator supraomenesc cu aceleași procedee matematice ca și sistemul solar, ea este destinată a se împotmoli treptat într-o anumită metafizică ce a luat o formă mai exactă după descoperirile fizice ale lui Galileu, dar care – cum vom arăta – a fost dintotdeauna metafizica firească a spiritului uman. Claritatea ei aparentă, dorința noastră nerăbdătoare de a o confirma, graba cu care atîtea spirite excepționale o acceptă fără dovezi, în fine, toată seducția pe care o exercită ea asupra gîndirii noastre ar trebui să ne pună în gardă împotriva ei. Atractivitatea ideii ilustrează cu prisosință faptul că ea satisface o înclinație înnăscută. Dar, cum vom vedea mai departe, tendin-

țele intelectuale astăzi înnăscute, au cu totul alt rost decît să ne dea o explicație a vieții. Tocmai de împotrivirea unei asemenea tendințe ne ciocnim atunci cînd vrem să distingem între un sistem artificial și unul natural, între viu și ne-viu. Ea face să întîmpinăm aceeași dificultate în a gîndi că ceea ce este organizat durează, iar noorganizatul nu. Și ce – se va replica –, susținînd că starea unui sistem artificial depinde numai de starea lui în momentul precedent, nu faceți să intervină timpul, nu situați sistemul în interiorul duratei? Iar pe de altă parte, trecutul care, după astfel de opinii, se asociază cu momentul actual al ființei vii, nu este preluat în întregime de memoria organică în momentul imediat anterior care, de atunci, devine cauza unică a stării prezente? A vorbi astfel înseamnă să nu cunoști diferența fundamentală care separă timpul concret, de-a lungul căruia se dezvoltă un sistem real, și timpul abstract ce intervine în speculațiile noastre asupra sistemelor artificiale. Cînd spunem că starea unui sistem artificial depinde de ceea ce era el în momentul imediat anterior, ce înțelegem? Nu există, nu se poate avea nici o clipă imediat anterioară unei clipe, cu atît mai mult cu cît nu există un punct matematic contiguu unui punct matematic. Clipa „imediat anterioară" este, în realitate, aceea legată de clipa prezentă prin intervalul *dt.* Tot ce vrem să spunem este deci că starea prezentă a sistemului se definește prin ecuații în care intră coeficienți diferențiali precum de/dt, dv/dt, adică, în fond, viteze *prezente* și accelerații *prezente.* În cele din urmă este deci vorba numai de prezent, despre un prezent luat, ce-i drept, cu *tendința* sa. Și, de fapt, sistemele asupra cărora operează știința sînt într-un prezent instantaneu care se reînnoiește neîncetat, niciodată în durata reală, concretă, în care trecutul se conjugă cu prezentul. Cînd matematicianul calculează starea viitoare a unui sistem la capătul timpului *t,* nimic nu-l împiedică să presupună că, de aici încolo, universul material dispare, pentru a reapare dintr-o dată. Singurul care contează este momentul *t* – ceva care va fi un instantaneu pur. Ceea ce curge în interval, adică timpul real, nu contează și nu poate intra în

calcul. Dacă matematicianul declară că se plasează în acest interval, este întotdeauna într-un anumit punct, într-un anumit moment, vreau să spun că el se transportă la extremitatea unui timp t', și atunci nu mai este vorba de intervalul ce merge pînă în T'. Dacă divizează intervalul în părți infinit de mici prin luarea în considerare a diferențialei *dt*, el exprimă prin aceasta că ia în considerare accelerații și viteze, adică numere care indică tendințe și care îngăduie calcularea stării sistemului la un moment dat; dar este vorba întotdeauna de un moment dat, vreau să spun fix, și nu de timpul care curge. Pe scurt, *lumea asupra căreia operează matematicianul este o lume care moare și renaște în fiecare clipă, aceeași la care gîndea Descartes cînd vorbea despre creație continuă.* Dar, în timpul astfel conceput, cum să-ți reprezinți o evoluție, adică trăsătura caracteristică a vieții? Evoluția implică o continuare reală a trecutului prin prezent, o durată care este *trăsătură de unire*. Cu alte cuvinte, cunoașterea unei ființe vii sau a unui *sistem natural* este o cunoaștere care se sprijină pe însuși intervalul duratei, în timp ce cunoașterea unui *sistem artificial* sau matematic nu se sprijină decît pe extremitate. Continuitatea schimbării, conservarea trecutului în prezent, durată adevărată – ființa vie pare deci să împărtășească aceste atribute cu conștiința. Se poate merge mai departe și să spunem că viața este invenție, ca activitatea conștientă, creație neîncetată ca și ea?

*

Nu intră în planul nostru să enumerăm dovezile transformismului. Vrem doar să explicăm în cîteva cuvinte pentru ce îl vom accepta, în această lucrare, ca pe o versiune îndeajuns de exactă a unor fapte cunoscute. Ideea transformismului se află, în germene, în clasificarea naturală a ființelor organizate. Într-adevăr, naturalistul apropie unele de altele organismele care se aseamănă, apoi împarte grupul în subgrupe, în interiorul cărora asemănarea este și mai mare, și așa mai departe: de-a lungul întregii operații caracterele grupurilor apar ca teme generale, pe baza cărora fiecare dintre subgrupe ar manifesta varia-

țiile lor specifice. Or, exact asta este relația pe care o găsim în lumea animală și vegetală, între ceea ce generează și ceea ce este generat: pe canavaua transmisă de strămoși descendenților, pe care aceștia o posedă în comun, fiecare își țese broderia originală. Este adevărat că diferențele între descendent și ascendent sînt mici și că ne putem întreba dacă aceeași materie vie prezintă destulă plasticitate, pentru a îmbrăca succesiv forme atît de diferite ca ale unui pește, ale unei reptile sau păsări. Dar, în această chestiune observația răspunde într-un mod decisiv. Ea ne arată că, pînă într-o anumită perioadă a dezvoltării sale, embrionul de pasăre abia se distinge de cel de reptilă, și că individul suferă, de-a lungul vieții embrionare în general, o serie de transformări comparabile cu cele prin care s-ar trece, conform evoluționismului, de la o specie la alta. O singură celulă, obținută prin combinarea a două celule, masculină și feminină, desăvîrșește această lucrare divizîndu-se. În fiecare zi, sub ochii noștri, formele de viață cele mai evoluate rezultă dintr-o formă foarte simplă. Experiența stabilește așadar că mai complexul a putut rezulta din mai simplu, pe calea evoluției. Dar a rezultat el efectiv pe această cale? În ciuda insuficienței documentelor sale, paleontologia ne îndeamnă s-o credem, căci acolo unde ea regăsește cu oarecare precizie ordinea de succesiune a speciilor, această ordine este exact aceea pe care ne-au făcut s-o presupunem considerente de embriogenie și de anatomie comparată și fiecare nouă descoperire paleontologică aduce o nouă confirmare a transformismului. Astfel, dovada rezultată numai din observație se va întări mereu, în timp ce, pe de altă parte, experimentarea îndepărtează obiecțiile una cîte una: tocmai pe această cale ciudatele experiențe ale lui Hugo de Vries, de pildă, care au arătat că variații importante se produc brusc și se transmit cu regularitate, au determinat înlăturarea unora din cele mai mari dificultăți ale tezei. Ele permit să scurtăm mult timpul pe care părea să-l pretindă evoluția biologică. Ne fac de asemenea mai puțin exigenți față de paleontologie. Astfel că, în rezumat, ipoteza transformistă

apare tot mai mult ca o expresie cel puțin aproximativă a adevărului. Ea nu este demonstrabilă riguros; dar dincolo de certitudinea pe care o dă demonstrația teoretică sau experimentală, există acea probabilitate nedefinit progresivă care suplinește evidența și tinde parcă spre propria limită: așa se prezintă genul de probabilitate a transformismului.

Să admitem totuși că transformismul este eronat. Să presupunem că am izbutit să stabilim – prin raționament sau prin experiență– că speciile s-au ivit într-un proces discontinuu, despre care nu avem astăzi nici o idee. Ar fi doctrina afectată în ce are mai interesant iar pentru noi, mai important? Clasificarea ar supraviețui, neîndoielnic, în linii mari. Datele actuale ale embriologiei ar supraviețui și ele. La fel corespondența între embriologia comparată și anatomia comparată. Din clipa aceea biologia ar putea și ar trebui să continue a stabili între formele vii aceleași relații pe care le presupune azi transformismul, aceeași înrudire. Ar fi vorba, e drept, de o înrudire ideală și nu de o filiație materială. Dar, cum datele actuale ale paleontologiei ar supraviețui de asemenea, am fi constrînși să mai admitem și că succesiv, nu simultan, au apărut formele între care se descoperă o înrudire ideală. Or, teoria evoluționistă, prin ce are ea mai important pentru filosof, nu cere mai mult. Ea constă mai ales în a stabili relații de înrudire ideală și a susține că acolo unde există acest raport de filiație, ca să spunem așa, *logic*, între forme, există de asemenea un raport de succesiune *cronologică* între speciile la care aceste forme se materializează. Această dublă teză ar supraviețui în orice împrejurare. Și de aici, ar trebui, de asemenea, să presupunem o evoluție oarecare – fie în direcția unei Gîndiri creatoare, unde ideile diverselor specii s-ar genera unele pe altele, așa cum transformismul vrea ca speciile însele să se fi născut pe pămînt, fie într-un plan de organizare imanent naturii care s-ar clarifica treptat, unde raporturile de filiație logică și cronologică între formele pure ar fi exact cele pe care transformismul ni le prezintă ca raporturi de filiație reală între indivizii vii, fie, în sfîrșit, în

direcţia unei cauze necunoscute a vieţii, care şi-ar dezvălui efectele *ca şi cum* unele le-ar genera pe altele. Am avea deci o simplă *transpunere* a evoluţiei. Ea ar trece de la vizibil la invizibil. Aproape tot ce ne spune transformismul azi s-ar păstra, chiar dacă altfel interpretat. Nu ar fi preferabil, de acum înainte, să respectăm litera transformismului, aşa cum procedează cvasiunanimitatea învăţaţilor? Dacă se are în vedere chestiunea de a şti în ce măsură evoluţionismul descrie faptele şi în ce măsură le simbolizează, nu rămîne nimic ireconciliabil cu doctrinele pe care a pretins că le înlocuieşte, chiar cu cele ale creaţiilor separate, cărora în genere le este opus. Tocmai de aceea apreciem că limbajul transformismului se impune ştiinţei.

Dar atunci nu va trebui să mai vorbim de *viaţă în general* ca despre o abstracţie, sau ca de o simplă rubrică în care se înscriu toate fiinţele vii. La un moment dat, în anumite puncte ale spaţiului, a luat naştere un curent distinct: străbătînd corpurile pe care le-a organizat succesiv, trecînd din generaţie în generaţie, acest curent al vieţii s-a împărţit între specii şi s-a împrăştiat printre indivizi fără a-şi pierde nimic din forţă, mai curînd întărindu-se pe măsură ce avansa. Se ştie că, în teza „continuităţii plasmei germinative", susţinută de Weismann, elementele sexuale ale organismului generator transmit direct proprietăţile elementelor sexuale ale organismului generat. Sub această formă extremă teza a părut contestabilă, căci numai în cazuri excepţionale se văd schiţîndu-se glandele sexuale încă de la segmentarea ovulului fecundat. Dar dacă celule generatoare ale elementelor sexuale nu apar, în general, de la începutul vieţii embrionare, nu e mai puţin adevărat că ele se formează întotdeauna în dauna ţesuturilor embrionare, care n-au suferit încă nici o diferenţiere funcţională specială şi ale căror celule se compun din protoplasmă nemodificată[7]. Cu alte cuvinte, puterea genetică a ovulului fecundat slăbeşte pe măsură ce se repartizează masei crescînde de ţesuturi ale embrionului; dar, în timp ce puterea genetică se diluează astfel, ea concentrează din nou ceva din ea însăşi asupra unui anumit punct special, asupra

celulelor din care se vor naște ovulele sau spermatozoizii. S-ar putea spune deci că, dacă plasma germinativă nu este continuă, există cel puțin continuitatea energiei genetice, această energie nu se cheltuiește decît cîteva clipe, exact timpul necesar pentru a da imbold vieții embrionare și pentru a reintra cît mai curînd în stăpînirea noilor elemente sexuale în care, încă o dată, își va aștepta clipa. Privită din acest punct de vedere, *viața apare ca un curent ce merge de la germene la germene, prin mijlocirea unui organism dezvoltat.* Totul se petrece ca și cum organismul însuși n-ar fi decît o excrescență, un mugure ce face să țîșnească germenele vechi, străduindu-se să se continue într-un germene nou. Esențialul este continuitatea progresului care se succede nedefinit, progres invizibil pe care fiecare organism vizibil călărește în decursul scurtului interval de timp, cît îi este dat să trăiască.

Or, cu cît ne fixăm mai stăruitor atenția asupra acestei continuități a vieții, cu atît vedem mai bine evoluția organică apropiindu-se de aceea a unei conștiințe în care trecutul împinge prezentul și face să irupă o formă nouă, incomparabilă cu cele anterioare. Că apariția unei specii vegetale sau animale se datorează unor cauze precise, nimeni nu o va contesta. Dar trebuie să înțelegem prin aceasta că, dacă se cunosc prea tîrziu amănuntele acestor cauze, s-ar ajunge la explicarea prin ele a formei care s-a produs: de a o prevedea n-ar putea fi vorba*. Se va spune oare că s-ar putea prevedea, dacă s-ar cunoaște în toate amănuntele, condițiile în care se va produce ea? Dar aceste condiții fac corp comun între ele, sînt una cu noua specie, fiind caracteristice momentului din istoria sa, în care se găsește viața: cum să presupui drept cunoscută dinainte o situație unică în felul său, care nu s-a produs încă și nu se va reproduce niciodată? Nu se poate prevedea din viitor decît ceea ce seamănă cu trecutul sau ceea ce poate fi reconstituit din elemente similare celor din trecut. Acesta este cazul evenimentelor astronomice, fizice, chimice, al tuturor celor care fac parte dintr-un sistem în care doar se alătură elemente socotite ca imuabile, în care

nu se produc decît schimbări de poziție, în care nu există absurditatea teoretică de a ne imagina că lucrurile sînt repuse la loc, în care deci același fenomen total sau cel puțin aceleași fenomene elementare se pot repeta. Dar cum am putea să ne închipuim ca dată înainte de a se produce, o situație originală care transmite ceva din originalitatea ei acestor elemente, adică imaginilor parțiale asupra lor? Tot ce se poate spune este că, o dată produsă, ea se explică prin elementele descoperite de analiză. Dar ceea ce este adevărat cu privire la producerea unei noi specii este și cu privire la un nou individ, în genere cu privire la orice moment al oricărei forme vii. Căci, dacă trebuie ca variația să capete o anumită importanță și o anumită generalitate pentru a da naștere unei specii noi, ea se produce în orice moment, continuu, pe nesimțite, în fiecare ființă vie. Iar înseși mutațiile bruște, de care vorbim astăzi, nu sînt evident posibile decît dacă activitatea de incubație sau, mai exact de maturizare, s-a efectuat în cursul unei serii de generații ce par să nu se schimbe. În acest sens s-ar putea spune despre viață, ca și despre conștiință, că ea creează ceva în fiecare clipă[9].

Dar împotriva acestei idei de originalitate și imprevizibilitate absolută a formelor, inteligența noastră se revoltă. Inteligența, așa cum a modelat-o evoluția vieții, are ca funcție esențială să ne lumineze conduita, să pregătească acțiunea noastră asupra lucrurilor, să prevadă pentru o situație dată, evenimentele favorabile sau defavorabile care se vor putea succeda. Ea izolează deci instinctiv, într-o situație dată, ceea ce seamănă cu ceea ce era cunoscut; ea caută identicul pentru a putea să-și aplice principiul conform căruia „identicul produce identicul". În aceasta constă previziunea viitorului prin bunul simț. Știința ridică operația la cel mai înalt grad posibil de exactitate, dar nu-i alterează caracterul esențial. Asemenea cunoașterii obișnuite, știința nu reține din lucruri decît aspectul *repetiție*. Dacă totul este original, ea îi determină analizarea în elemente sau în aspecte care sînt *aproape* reproducerea trecutului. Știința nu poate opera decît asupra a ceea ce consideră că se repetă, adică

asupra a ceea ce, ipotetic, se sustrage acțiunii duratei. Ceea ce ține de ireductibil și ireversibil în momentele succesive ale unei istorii îi scapă. Pentru a ne reprezenta această ireductibilitate și ireversibilitate trebuie rupt cu obiceiurile științifice care corespund cerințelor fundamentale ale gîndirii, trebuie violentat spiritul, trebuie parcurs urcușul natural al inteligenței. Dar este tocmai rolul filosofiei.

De aceea viața a evoluat în zadar sub ochii noștri ca o creație continuă de forme imprevizibile: stăruie mereu ideea că forma, imprevizibilitatea și continuitatea sînt pure aparențe, în care se reflectă tot atîta ignoranță. Ceea ce se prezintă simțurilor ca istorie continuă s-ar descompune, zice-se, în stări succesive. Ceea ce ne dă impresia unei stări originare se descompune, la analiză, în fapte elementare, fiecare fiind repetarea unui fapt cunoscut. Ceea ce numiți o formă imprevizibilă nu este decît un aranjament nou al unor elemente vechi. Cauzele elementare al căror ansamblu a determinat acest aranjament sînt ele însele cauze vechi, care se repetă adoptîndu-se o ordine nouă. Cunoașterea elementelor și a cauzelor elementare ar fi îngăduit să se arate dinainte forma vie care le este suma și rezultatul. După ce s-a descompus aspectul biologic al fenomenului în factori fizico-chimici, vom sări, la nevoie și peste fizică și chimie; vom merge de la mase la molecule, de la ele la atomi, de la aceștia la corpuscule, va trebui chiar să ajungem, în sfîrșit, la ceva care să poată fi tratat ca un fel de sistem solar, astronomic. Dacă îl negați, contestați principiul însuși al mecanismului științific și declarați arbitrar că materia vie nu este făcută din aceleași elemente ca cealaltă. Vom răspunde că nu contestăm identitatea fundamentală a materiei brute și a materiei organizate. Singura chestiune este de a ști dacă sistemele naturale, numite ființe vii, trebuie să fie asimilate sistemelor artificiale pe care știința le desprinde de materia neînsuflețită, sau dacă n-ar trebui mai curînd să fie comparate cu sistemul natural reprezentat de totalitatea universului. Că viața este un fel de mecanism, văd bine. Dar este acesta mecanismul părților arti-

ficial izolabile în totalitatea universului, sau al totalității reale? Totalitatea reală ar putea fi, spunem noi, o continuitate indivizibilă: sistemele pe care le-am separa din ea n-ar mai fi atunci propriu-zis părți; ar fi imagini parțiale ale realității. Iar din ele, puse cap la cap, nu veți obține nici măcar un început de reconstituire a ansamblului, ca atunci cînd, multiplicînd fotografiile unui obiect sub mii de aspecte diverse, nu-i vom reproduce materialitatea. La fel pentru viața și fenomenele fizico-chimice în care se pretinde că s-ar descompune. Analiza va descoperi, fără îndoială, în procesele de creație organică un număr crescînd de fenomene fizico-chimice. Și tocmai aceasta susțin chimiștii și fizicienii. Dar de aici nu rezultă că chimia și fizica trebuie să ne dea cheia vieții.

Un element foarte mic al unei curbe este aproape o linie dreaptă. El va semăna cu atît mai mult unei linii drepte cu cît îl vom lua mai mic. La limită se va spune, după voie, că face parte dintr-o dreaptă sau o curbă. În fiecare din punctele sale, într-adevăr, curba se confundă cu tangenta sa. Astfel, „vitalitatea" este tangentă în orice punct al forțelor fizice și chimice: dar aceste puncte nu sînt, în definitiv, decît privirile unui spirit care își imaginează opriri în cutare sau cutare momente ale mișcării generatoare a curbei. În realitate, viața nu este mai mult alcătuită din elemente fizico-chimice, decît o curbă din linii drepte.

În general, progresul cel mai susținut, pe care îl poate înregistra o știință, constă în a face ca rezultatele dobîndite să se integreze într-un ansamblu nou, față de care ele se manifestă ca imagini instantanee și imobile, priviri aruncate sporadic asupra continuității unei mișcări. Așa este, de pildă, raportul geometriei modernilor cu geometria anticilor. Aceasta, pur statică, opera asupra unor figuri date o dată pentru totdeauna; prima studiază variația unei funcții, cu alte cuvinte continuitatea mișcării ce descrie figura. Pentru mai multă rigoare se poate elimina din procedeele noastre matematice orice abordare a mișcării; nu este mai puțin adevărat că introducerea mișcării în

geneza figurilor se află la originea matematicii moderne. Credem că, dacă biologia va putea vreodată să-și concentreze obiectul tot atît de bine pe cît și-l concentrează matematica, ea ar deveni fizico-chimia corpurilor organizate, așa cum matematica modernilor s-a dovedit a fi geometria antică. Deplasările superficiale ale maselor și moleculelor, pe care fizica și chimia le studiază, ar deveni, față de mișcarea vitală produsă în profunzime, care este transformare și nu translație, ceea ce staționarea unui mobil este pentru mișcarea lui în spațiu. Și atît cît ne putem da seama, procedeul prin care se trece de la definirea unei anumite acțiuni vitale, la sistemul faptelor fizico-chimice implicate n-ar fi fără asemănare cu operația prin care se trece de la funcție la derivata sa, de la ecuația curbei (adică a legii mișcării continui prin care curba este generată) la ecuația tangentei care dă direcția instantanee. O asemenea știință ar fi *o mecanică a transformării,* față de care *mecanica translației* ar deveni un caz particular, o simplificare, o proiecție într-un plan, a cantității pure. Și, așa cum există o infinitate de funcții care au aceeași diferențială – aceste funcții diferind unele de altele printr-o constantă – la fel, poate, integrarea elementelor fizico-chimice ale unei acțiuni exclusiv vitale n-ar determina această acțiune decît parțial: o parte ar fi abandonată indeterminării. Dar cu atît mai mult se poate visa la o asemenea integrare; nu pretindem ca visul să devină vreodată realitate. Am vrut doar ca, dezvoltînd pe cît posibil o anumită comparație, să arătăm prin ce se apropie teza noastră de mecanicism, și cum se distinge de el.

De altfel, s-ar putea împinge destul de departe imitația viului de către neorganizat. Nu numai chimia operează sinteze organice, dar se ajunge la reproducerea artificială a planului exterior al anumitor fenomene de organizare, precum diviziunea indirectă a celulei și circulația protoplasmică. Se știe că protoplasma celulei efectuează mișcări variate în interiorul membranei sale. Pe de altă parte diviziunea, numită indirectă, a celulei se face prin operații de o complexitate extremă, dintre care unele privesc nucleul, iar altele citoplasma. Acestea din urmă

încep prin dedublarea centrosomului, un mic corp sferic situat alături de nucleu. Cei doi centrosomi astfel iviți se îndepărtează unul de altul, atrag la ei porțiunile secționate și dedublate ale filamentului care compunea nucleul primitiv și ajung să formeze doi nuclei noi, împrejurul cărora se constituie cele două celule noi care o vor succede pe prima. Or, s-a reușit imitarea în linii mari și în aparențele exterioare, cel puțin a unora din aceste operații. Dacă se pulverizează zahăr sau sare de bucătărie, cărora li se adaugă ulei foarte vechi și se privește la microscop o picătură de amestec, se observă o spumă cu structură alveolară, a cărei configurație seamănă, după unii teoreticieni, cu cea a protoplasmei, și în care se manifestă tot felul de mișcări ce amintesc mult pe cele ale circulației protoplasmice[10]. Dacă într-o spumă de același fel se extrage aerul dintr-o alveolă, se vede schițîndu-se un con de atracție analog celui care se formează în jurul centrosomilor pentru a ajunge la diviziunea nucleului[11]. Îndoiala cu privire la posibilitatea unei explicații mecanice nu merge pînă la mișcările exterioare ale unui organism unicelular cum ar fi amoeba. Deplasările amoebelor într-o picătură de apă ar fi comparabile cu du-te-vino-ul unui grăunte de praf într-o cameră în care ușile și ferestrele deschise fac să circule curenții de aer. Masa ei absoarbe neîncetat unele materii solubile, conținute în apa mediului înconjurător și îi trimite înapoi altele; aceste schimburi continue, similare celor care se efectuează între două recipiente separate printr-o membrană poroasă, ar crea împrejurul micului organism un vîrtej continuu schimbător. Cît despre prelungirile temporare sau pseudopode pe care amoeba pare a le emite, ele ar fi mai puțin emise de ea, decît atrase din afara ei printr-un soi de aspirație sau de sugere de către mediul înconjurător[12]. Din aproape în aproape, acest mod de explicare se va extinde la mișcările mai complexe pe care infuzorul însuși le execută cu cilii săi vibratili care nu sînt, probabil, decît pseudopode consolidate. Cu toate acestea trebuie ca savanții să fie de acord asupra explicațiilor și schemelor de acest fel. Chimiștii au prilejuit observația că, neluînd în

considerare decît organicul, fără a merge pînă la organizat, știința n-a reconstituit pînă acum decît deșeurile activității vitale; substanțele propriu-zis active, plastice, rămîn refractare sintezei. Unul dintre cei mai remarcabili naturaliști ai vremurilor noastre a insistat asupra opoziției dintre cele două ordine de fenomene, descoperite în țesuturile vii, *anageneza* pe de o parte și *catageneza* pe de alta. Rolul energiilor anagenetice este de a ridica energiile inferioare la propriul lor nivel prin asimilarea substanțelor anorganice. Ele construiesc țesuturile. Dimpotrivă, funcționarea vieții însăși (cu excepția totuși a asimilării, a creșterii și a reproducerii) este de ordin catagenetic, coborîre a energiei și nu urcare. Numai asupra faptelor de ordin catagenetic ar avea influență fizico-chimia, adică, în fond, asupra morții și nu asupra viului[13]. Și este cert că faptele de primul fel par potrivnice analizei fizico-chimice, chiar dacă nu sînt propriu-zis anagenetice. Cît despre imitația în laborator a aspectului exterior al protoplasmei, trebuie oare să-i acordăm o reală importanță teoretică, atunci cînd nu este încă fixată pe configurația fizică a acestei substanțe? Pentru moment poate fi și mai puțin vorba s-o reconstituim chimic. În sfîrșit, o explicație fizico-chimică a mișcărilor amoebei, cu atît mai puțin ale unui infuzor, pare imposibilă multora dintre cei ce au observat îndeaproape asemenea organisme rudimentare. Ei văd semnele unei activități psihice eficace[14] pînă și în aceste atît de umile manifestări ale vieții. Dar, mai presus de orice, este instructiv de a vedea în ce măsură studiul aprofundat al fenomenelor histologice descurajează adesea, în loc să întărească, tendința de a explica totul prin fizică și chimie. Este concluzia cărții într-adevăr memorabile, pe care histologul E.-B. Wilson a consacrat-o dezvoltării celulei: „Studiul celulei pare, în fond, să fi lărgit, mai curînd decît să fi restrîns, enorma lacună ce separă chiar formele cele mai primitive ale vieții de lumea anorganică”[15].

În rezumat, cei care nu se ocupă decît de activitatea funcțională a ființei vii sînt înclinați să creadă că fizica și chimia ne vor oferi cheia proceselor biologice[16]. Într-adevăr, ei au de-a

face mai ales cu fenomene stranii ce *se repetă* neîncetat la ființa vie. Astfel se explică, în parte, tendințele mecaniciste ale fiziologiei. Dimpotrivă, cei a căror atenție se concentrează asupra structurii fine a țesuturilor vii, asupra genezei și evoluției lor, histologi și embriologi pe de o parte, naturaliști, pe de alta, se trezesc în prezența straniului și nu doar după conținut. Ei descoperă că straniul își creează propria formă de-a lungul unei serii *unice* de acte care constituie o adevărată istorie. Histologii, embriologii sau naturaliștii sînt departe de a crede la fel de lesne ca fiziologii în caracterul fizico-chimic al acțiunilor vitale.

La drept vorbind, nici una nici alta din cele două teze, nici cea care afirmă, nici cea care neagă posibilitatea de a produce vreodată pe cale chimică un organism elementar, nu poate invoca autoritatea experienței. Ambele sînt neverificabile, prima pentru că știința n-a înaintat încă nici un pas către sinteza chimică a unei substanțe vii, a doua pentru că nu e de conceput nici un mijloc pentru a dovedi experimental imposibilitatea unui fapt. Dar noi am prezentat rațiunile teoretice care ne împiedică să asemuim ființa vie, ca sistem închis al naturii, cu sistemele pe care le distinge știința. Aceste rațiuni au mai puțină forță, o recunoaștem, cînd e vorba de un organism rudimentar precum amoeba, care abia evoluează. Dar ele vor căpăta mai multă forță dacă se ia în considerare un organism mai complex, care parcurge un ciclu stabilit de transformări. Cu cît durata influențează mai mult ființa vie, cu atît mai evident organismul se deosebește de un mecanism oarecare, asupra căruia durata alunecă fără să-l pătrundă. Și demonstrația capătă relevanță maximă cînd se referă la evoluția de ansamblu a vieții, de la originile ei cele mai umile, pînă la cele mai perfecționate forme actuale, încît această evoluție constituie, prin unitatea și continuitatea materiei neînsuflețite care o suferă, o singură istorie indivizibilă. De asemenea, nu înțelegem că ipoteza evoluționistă este, în general, înrudită cu concepția mecanicistă a vieții. De la aceasta nu pretindem, fără îndoială, să vină cu o respingere matematică și definitivă. Dar respingerea pe care o extragem

din considerentele de durată și care, după opinia noastră, este singura respingere posibilă, capătă cu atît mai multă rigoare și devine cu atît mai probantă, cu cît se plasează mai ferm în tărîmul ipotezei evoluționiste. Trebuie să insistăm asupra acestui punct. Dar arătăm de la început, cu claritate, concepția despre viață pe care mergem.

Explicațiile mecaniciste, spuneam noi, sînt valabile pentru sistemele pe care gîndirea le desprinde artificial de totalitate. Dar despre totalitate și despre sistemele care, în cadrul ei, se constituie corespunzător imaginii sale, nu se poate admite *a priori* că sînt explicabile mecanic, fiindcă atunci timpul ar fi inutil și chiar ireal. Esența explicațiilor mecanice constă, într-adevăr, în a considera viitorul și trecutul calculabile în funcție de prezent, și în a pretinde astfel că *totul este dat*. În această ipoteză, trecut, prezent și viitor ar fi vizibile dintr-o singură privire pentru o inteligență supraomenească, în stare să calculeze. De asemenea, savanții care au crezut în universalitatea și în perfecta obiectivitate a explicațiilor mecanice au făcut, conștient sau nu, o presupunere de acest gen. Laplace formula ipoteza cu cea mai mare precizie: „O inteligență care, într-o anumită clipă, ar cunoaște toate forțele de care este însuflețită natura și situația respectivă a ființelor care o compun, dacă ar fi destul de vastă pentru a supune aceste date Analizei, ar cuprinde în aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri din univers și ale celui mai ușor atom: nimic n-ar fi nesigur pentru ea, iar viitorul ca și trecutul ar fi prezente sub ochii săi"[17]. Iar Du Bois-Reymond spune: „Se poate imagina cunoașterea naturii ca ajunsă într-un punct în care procesul universal al lumii ar fi reprezentat de o formulă matematică unică, de un singur imens sistem de ecuații diferențiale simultane, din care s-ar extrage, pentru fiecare moment poziția, direcția și viteza fiecărui atom din lume"[18]. Huxley, la rîndul său, a exprimat sub o formă mai concretă aceeași idee: „Dacă este adevărată propoziția fundamentală a evoluției, conform căreia lumea întreagă, însuflețită și neînsuflețită, este rezultatul interacțiunii

mutuale, după legi definite, dintre forțele moleculelor componente ale nebuloasei primitive a universului, atunci nu este mai puțin sigur că lumea actuală se află potențial în aburul cosmic, și că o inteligență suficientă ar fi putut, cunoscînd proprietățile moleculelor acestui abur, să prezică, de exemplu, starea faunei din Marea Britanie în 1886, cu tot atîta certitudine ca atunci cînd se spune ce se va întîmpla cu aburul din respirația în timpul unei zile reci de iarnă". Într-o asemenea doctrină se mai vorbește și despre timp, se pronunță cuvîntul dar nu se gîndește deloc despre lucru. Căci aici timpul este deposedat de eficacitate și, din moment ce nu poate face nimic, el nu este nimic. Mecanicismul radical implică o metafizică în care totalitatea realului este luată laolaltă, în eternitate, și în care durata aparentă a lucrurilor exprimă infirmitatea unui spirit care nu poate cunoaște totul deodată. Dar durata este cu totul altceva pentru conștiință, adică pentru ceea ce este indiscutabil în experiența noastră. Noi percepem durata ca pe un curent pe care nu-l putem înfrunta. El este fondul ființei noastre și, cum bine simțim, însăși substanța lucrurilor cu care comunicăm. În zadar ni se iau ochii cu perspectiva unei matematici universale; nu putem sacrifica experiența pe altarul pretențiilor unui sistem. De aceea noi respingem mecanicismul radical.

Dar finalismul radical ni se pare la fel de inacceptabil, și din același motiv. Doctrina finalității, sub formă extremă, cum o găsim la Leibniz de pildă, presupune că lucrurile și ființele nu fac decît să înfăptuiască un program trasat o dată pentru totdeauna. Dar dacă nu există nimic imprevizibil, nici invenție, nici creație în univers, timpul devine la fel de inutil. Ca și în ipoteza mecanicistă, se presupune și aici că *totul este dat*. Finalismul astfel înțeles nu este decît un mecanicism ce funcționează invers. El se inspiră din același postulat, cu singura diferență că, în cursa inteligențelor noastre finite de-a lungul succesiunii aparente a lucrurilor, finalismul pune înaintea noastră lumina cu care pretinde a ne îndruma, în loc de a o pune în urmă. El substituie atracția viitorului, impulsului trecutului. Dar prin

această succesiunea nu e mai puțin o pură aparență, ca de altfel cursa însăși. În doctrina lui Leibniz timpul se reduce la o percepție confuză a punctului de vedere uman, și care s-ar risipi, asemenea ceții, pentru un spirit aflat în centrul lucrurilor.

Totuși, finalismul nu este, precum mecanicismul, o doctrină înțepenită. El conține atîta flexibilitate, cîtă vrem să-i atribuim. Filosofia mecanicistă o accepți sau o respingi: ea va trebui respinsă dacă cel mai mic grăunte de praf, deviind de la traiectoria prevăzută mecanic, manifestă cea mai slabă urmă de spontaneitate. Dimpotrivă, doctrina cauzelor finale nu va fi niciodată respinsă definitiv. Dacă i se îndepărtează o formă, ea va lua alta. Principiul ei, de esență psihologică, este foarte simplu. El este atît de extensibil și prin aceasta, atît de larg, încît se acceptă ceva de îndată ce se respinge mecanicismul pur. Teza pe care o vom expune în această carte ține, deci, într-o anumită măsură, de finalism. Și aceasta pentru că e important de a indica cu precizie ce vom adopta și ce vom înțelege să lăsăm deoparte.

Să spunem de îndată că ni s-ar părea o cale greșită atenuarea finalismului leibnizian prin fracționarea lui la infinit. Și totuși, aceasta este direcția luată de doctrina finalistă. Se înțelege bine că, dacă universul în ansamblu înseamnă realizarea unui plan, aceasta nu s-ar putea vedea empiric. La fel de bine se înțelege că, chiar dacă ține de lumea organizată, nu este cu nimic mai ușor de dovedit că totul ar fi aici armonie. Faptele interogate ar spune la fel de bine contrariul. Natura pune ființele vii în contact. Ea prezintă pretutindeni dezordinea alături de ordine, regresul alături de progres. Dar ceea ce nu se poate susține nici despre ansamblul materiei, nici despre ansamblul vieții, nu este cumva adevărat despre fiecare organism în parte? Nu se remarcă oare o admirabilă diviziune a muncii, o minunată solidaritate între părți, ordinea perfectă într-o complexitate infinită? În acest sens nu realizează fiecare ființă vie un plan imanent substanței sale? Această teză constă de fapt în a sparge în bucăți vechea concepție a finalității. Nu se acceptă, ba chiar se ridiculizează ideea unei finalități *externe*, conform căreia ființele vii

s-ar coordona unele pe altele: este absurd, se spune, să presupunem că iarba este făcută pentru vaci, mielul pentru lup. Dar există o finalitate *internă:* fiecare ființă este făcută pentru ea însăși, toate părțile ei se pun de acord pentru binele suprem al ansamblului și se organizează cu inteligență în vederea acestui scop. Aceasta este concepția finalității, mult timp clasică. Finalismul s-a restrîns pînă la punctul de a nu mai cuprinde niciodată mai mult de o ființă vie în același timp. Făcîndu-se mai mic el s-a gîndit desigur să expună o suprafață mai redusă loviturilor.

Adevărul este că el se expunea astfel și mai mult. Oricît de radicală ar putea să pară teza noastră, finalitatea este externă sau nu este deloc. Într-adevăr, să privim organismul cel mai complex și mai armonios. Ni se spune că toate elementele conlucrează pentru binele maxim al ansamblului. Fie, dar să nu uităm că fiecare dintre elemente poate fi, în anumite cazuri, el însuși un organism și că, subordonînd vieții celulare existența acestui mic organism, acceptăm principiul unei finalități externe. Concepția unei finalități întotdeauna interne se infirmă astfel prin ea însăși. Un organism este alcătuit din țesuturi, fiecare trăind pe cont propriu. Celulele din care sînt făcute țesuturile au de asemenea o anume independență. La nevoie, dacă subordonarea tuturor elementelor individului față de individul însuși ar fi completă, s-ar putea refuza să se vadă în ele organisme – rezervînd acest nume individului – nemaivorbindu-se decît de o finalitate internă. Dar fiecare știe, aceste elemente pot avea o adevărată autonomie. Fără a mai spune de fagocite, care împing independența pînă la atacarea organismului ce le hrănește, fără a mai spune nici de celulele germinale, care au viața lor proprie, alături de celulele somatice, e destul să menționăm fenomenele regenerării: aici un element sau un grup de elemente par dintr-o dată că, dacă în mod normal se mulțumesc a ocupa un loc neînsemnat și a îndeplini doar o funcție specială, ar putea face mult mai mult, că ar putea chiar, în anumite cazuri, să se considere ca egale întregului. Aici este piatra de încercare a teoriilor

vitaliste. Nu-i vom reproșa, cum se face de obicei, că răspunde la întrebare prin întrebarea însăși. Fără îndoială, „principiul vital" nu explică mare lucru: cel puțin are însă avantajul de a fi ca un fel de afiș lipit pe ignoranța noastră și care va putea să ne-o reamintească atunci cînd va fi cazul[19], în timp ce mecanicismul ne invită să uităm. Dar adevărul este că poziția vitalismului devine foarte dificilă, prin faptul că nu există nici finalitate pur internă, nici individualitate absolut delimitată în natură. Elementele organizate care intră în alcătuirea individului au, ele însele, o anumită individualitate și își vor revendica fiecare principiul lor vital, dacă individul trebuie să-l aibă pe al său. Dar, pe de altă parte, individul însuși nu este destul de independent, destul de izolat pentru a-i putea acorda un „principiu vital" propriu. Un organism asemenea celui al unui vertebrat superior este cel mai individualizat dintre toate organismele: totuși, dacă remarcăm că nu este decît dezvoltarea unui ovul care face parte din corpul mamei sale și a unui spermatozoid ce aparține corpului tatălui său, dacă remarcăm că oul (adică ovulul fecundat) este o adevărată trăsătură de unire între cele două progenituri, fiind comun substanțelor lor, se înțelege că orice organism individual, fie și cel uman, este doar un mugure răsărit pe corpul alcătuit din cei doi părinți ai săi. Atunci unde începe și unde se sfîrșește principiul vital al individului? Din aproape în aproape, s-ar merge înapoi pînă la strămoșii săi cei mai îndepărtați; se va găsi solidar cu fiecare dintre ei, solidar cu minuscula masă de gel protoplasmic, aflat fără îndoială la rădăcina arborelui genealogic al vieții. Făcînd corp comun, într-o anume măsură, cu acest strămoș primitiv, individul este de asemenea solidar cu tot ce s-a desprins din el pe calea descendenței divergente: în acest sens se poate spune că rămîne legat de totalitatea viețuitoarelor prin fire invizibile. În zadar se vorbește despre restrîngerea finalității la individualitatea ființei vii. Dacă există finalitate în lumea vie, ea cuprinde întreaga viață, cu o singură indivizibilă îmbrățișare. Această viață comună tuturor viețuitoarelor prezintă, neîndoielnic, multe incoerențe și lacune, iar pe de altă parte

nu este atît de matematic *una*, încît să nu poată îngădui fiecărei vieţuitoare să se individualizeze într-o anumită măsură. Totuşi ea formează un tot unic; şi trebuie optat între negarea finalităţii şi ipoteza ce coordonează nu numai părţile unui organism cu organismul însuşi, ci şi fiecare fiinţă vie în ansamblul celorlalte. Nu pulverizînd finalitatea o putem face mai acceptabilă. Sau trebuie să fie respinsă în bloc ipoteza unei finalităţi imanente a vieţii, sau, spunem noi, ea trebuie modificată într-un cu totul alt sens.

*

Eroarea finalismului radical, ca de altfel şi a mecanicismului radical este de a extinde prea mult aplicarea unor concepte naturale asupra inteligenţei noastre. La început nu gîndim decît pentru a acţiona. Tocmai în tiparul acţiunii a fost elaborată inteligenţa noastră. Speculaţia este un lux, în timp ce acţiunea este o necesitate. Or, pentru a acţiona începem prin a ne propune un scop; facem un plan, apoi trecem la detaliile mecanismului care îl va realiza. Această din urmă operaţie nu e posibilă decît dacă ştim pe ce putem conta. Trebuie deci ca să fi aplicat conştient sau inconştient, legea cauzalităţii. De altfel, pe măsură ce se conturează în spiritul nostru ideea cauzalităţii eficiente, aceasta ia forma unei cauzalităţi mecanice. Care, la rîndu-i, este o relaţie cu atît mai accentuat matematică, cu cît exprimă o necesitate mai riguroasă. De aceea, n-avem decît să ne urmăm înclinaţia spiritului pentru a deveni matematicieni. Dar, pe de altă parte, această matematică naturală este doar susţinătoarea inconştientă a obişnuinţei noastre conştiente de a lega aceleaşi cauze de aceleaşi efecte; iar această obişnuinţă, ea însăşi are ca obiect curent orientarea acţiunilor inspirate de intenţii sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, de a dirija mişcările combinate în vederea executării unui model: ne naştem meşteşugari cum ne naştem geometri, ba chiar nu sîntem geometri decît pentru că sîntem meşteşugari. Astfel, inteligenţa umană, în măsura în care este modelată de cerinţele acţiunii umane, este o inteligenţă ce procedează concomitent din intenţie şi din calcul, prin

coordonarea mijloacelor de către un scop și prin reprezentarea mecanismelor de către forme tot mai geometrice. Fie că ne imaginăm natura ca pe o imensă mașină generatoare de legi matematice sau că vedem în ea realizarea unui plan, în amîndouă cazurile se urmăresc, doar, pînă la capăt două tendințe ale spiritului, care sînt complementare și își au originea în aceleași necesități vitale.

Tocmai de aceea finalismul radical este foarte apropiat de mecanicismul radical în majoritatea privințelor. Ambelor doctrine le repugnă să admită că în curgerea lucrurilor sau numai în dezvoltarea vieții se manifestă o imprevizibilă creație de forme. Mecanicismul nu ia în considerare, din realitate, decît aspectele de similitudine sau de repetiție. El este dominat deci de legea naturii, conform căreia în natură nu există decît un același reproducîndu-se pe sine. Cu cît mai bine se manifestă geometria pe care o conține el, cu atît mai puțin se poate admite că se crează ceva, care să nu fie decît formă. L-am putea accepta, desigur, în măsura în care sîntem artiști, căci arta trăiește din creație și implică o credință latentă în spontaneitatea naturii. Dar arta dezinteresată este un lux, ca și speculația pură. Cu mult înainte de a fi artiști sîntem meșteșugari. Și orice producție, cît de primitivă ar fi, trăiește din similitudini și din repetiții, precum geometria naturală, care-i servește ca punct de sprijin. Ea lucrează după modele pe care își propune să le reproducă. Iar cînd inventează, procedează sau își închipuie că procedează printr-o rînduire nouă a elementelor cunoscute. Principiul său este că „e nevoie de același pentru a-l obține pe același". Pe scurt, aplicarea riguroasă a principiului finalității, ca și a principiului cauzalității mecanice, duce la concluzia că „totul este dat". Cele două principii spun același lucru în limbile lor, pentru că răspund acelorași nevoi. De aceea ele cad de acord să facă *tabula rasa* din timp. Durata reală este cea care mușcă din lucruri și își lasă urma pe ele. Dacă totul se află în timp, totul se schimbă din interior și nu se repetă niciodată aceeași realitate concretă. Deci repetiția nu este posibilă decît în abstract: ceea

ce se repetă este cutare sau cutare aspect pe care simţurile şi mai ales inteligenţa noastră l-au desprins din realitate, tocmai pentru că acţiunea noastră, spre care tinde orice efort al inteligenţei, nu se poate mişca decît prin repetiţie. Astfel, concentrată asupra a ceea ce se repetă, preocupată numai de a lega acelaşi de acelaşi, inteligenţa abandonează viziunea timpului. Ea respinge fluentul şi solidifică tot ce atinge. Noi nu *gîndim* timpul real. Dar îl trăim, pentru că viaţa depăşeşte inteligenţa. Sentimentul pe care îl avem despre evoluţia noastră şi a tuturor în durata pură este prezentul aici, conturînd în jurul reprezentării intelectuale propriu-zise o marjă indecisă care se pierde în noapte. Mecanicismul şi finalismul sînt de acord să nu ţină seamă decît de nucleul luminos care străluceşte în centru. Ele uită că acest nucleu s-a format în dauna restului, pe calea condensării şi că ar trebui să folosească totul – inclusiv fluidul, mai mult chiar decît ceea ce s-a condensat – pentru a redobîndi mişcarea interioară a vieţii.

La drept vorbind, dacă marja există, chiar indistinctă şi vagă, ea trebuie să aibă şi mai multă importanţă pentru filosofie, decît nucleul luminos pe care îl înconjoară. Căci tocmai prezenţa ei ne îngăduie să afirmăm că nucleul este un nucleu, că inteligenţa pură este o restrîngere prin condensare, a unei puteri mai mari. Şi tocmai pentru că această vagă intuiţie nu ne este de nici un ajutor pentru a ne orienta acţiunea asupra lucrurilor, acţiune localizată integral la suprafaţa realului, se poate presupune că ea nu se exercită la suprafaţă, ci în profunzime.

De îndată ce ieşim din cadrul în care mecanicismul şi finalismul radical închid gîndirea noastră, realitatea ne apare ca o ţîşnire neîntreruptă de noutăţi, fiecare noutate apărînd mai curînd pentru a se retrage în trecut, decît pentru prezent; exact în clipa apariţiei ei cade sub privirea inteligenţei, ai cărei ochi sînt veşnic întorşi înapoi. Acesta este cazul vieţii noastre interioare. Pentru fiecare dintre actele noastre se vor găsi lesne antecedente, a căror rezultantă mecanică ar fi, într-o oarecare măsură. Şi se va spune la fel de bine că fiecare acţiune este desăvîr-

șirea unei intenții. În acest sens mecanicismul și finalitatea sînt pretutindeni, în evoluția conduitei noastre. Dar oricît de puțin interesantă pentru acțiune ar fi persoana noastră în ansamblu și oricît de puțin ar fi cu adevărat a noastră, ea n-ar putea fi prevăzută, nici antecedentele sale n-o pot explica, după ce a fost executată. Și, realizînd o intenție, ea diferă, ca realitate prezentă și nouă, de intenție, care nu putea fi decît un proiect de reîncepere sau de reorganizare a trecutului. Mecanicism și finalism, nu sînt deci decît priviri din afară asupra comportării noastre. Ele extrag de aici intelectualitatea. Dar comportarea noastră alunecă între mecanicism și finalitate și se extinde mult mai departe. Încă o dată, aceasta nu înseamnă că acțiunea liberă este o acțiune capricioasă, nesăbuită. A te conduce după capriciu înseamnă să oscilezi mecanic între două sau mai multe situații *date* și să te oprești totuși, în cele din urmă, asupra uneia din ele: aceasta nu înseamnă că există o situație interioară naturală, nu înseamnă a evolua; oricît ar părea de paradoxal, aceasta înseamnă tocmai să accepți a imita mecanismul inteligenței. Dimpotrivă, o conduită într-adevăr a noastră este aceea a unei voințe care nu caută să falsifice inteligența și care, rămînînd ea însăși, adică evoluînd, ajunge pe calea unei maturizări treptate, la acte pe care inteligența le va putea descompune mereu în elemente inteligibile, fără a ajunge vreodată complet la aceasta: actul liber este incomensurabil prin idee, iar „raționalitatea" trebuie să se definească prin chiar această incomensurabilitate, care îngăduie să găsim în ea cîtă inteligibilitate vom dori. Acesta este caracterul evoluției noastre interioare. Și acesta este, neîndoielnic, și al evoluției vieții.

Rațiunea noastră, incurabil trufașă, își închipuie că posedă printr-un drept înnăscut sau cucerit, toate elementele esențiale ale cunoașterii adevărului. Chiar acolo unde mărturisește a nu cunoaște obiectul ce i se prezintă, ea crede că ignoranța se manifestă doar cînd e vorba de a ști care dintre categoriile sale vechi se potrivește noului obiect. În ce sertar gata să se deschidă îl vom introduce? În ce haine gata croite îl vom îmbrăca? Acesta

sau acela este altceva? şi „acesta" şi „acela" şi „altceva" sînt întotdeauna pentru noi un deja-conceput, un deja-cunoscut. Ne dezgustă organic ideea că am putea să vedem creîndu-se din părţile componente un obiect nou, un concept nou, poate o nouă metodă de a gîndi. Totuşi, istoria filosofiei este prezentă pentru a ne arăta eternul conflict între sisteme, imposibilitatea de a introduce definitiv-realul în aceste haine de gata, care sînt conceptele, necesitatea de a lucra după măsură. Decît să ajungă la această limită, raţiunea noastră preferă să declare cu o orgolioasă modestie că nu o priveşte: această declaraţie preliminară îi permite să-şi aplice fără scrupule metoda obişnuită de gîndire şi, sub pretextul că ea nu atinge absolutul, să rezolve în chip absolut toate problemele. Platon a fost primul care a instituit în teorie că a cunoaşte realul înseamnă a-i găsi Ideea, adică a-l face să intre într-un cadru preexistent care ar fi la dispoziţia noastră, ca şi cum am poseda implicit ştiinţa universală. Dar această credinţă este firească pentru inteligenţa umană, mereu preocupată să ştie la ce rubrică veche va cataloga orice nou obiect, şi s-ar putea spune, într-un anumit sens, că toţi ne naştem platonicieni.

Nicăieri nu se prezintă această metodă atît de clar ca în teoriile asupra vieţii. Dacă, evoluînd în direcţia Vertebratelor, a omului şi îndeosebi a inteligenţei, Viaţa a trebuit să lase pe drum multe elemente incompatibile cu modul său special de organizare şi să le încredinţeze, cum vom arăta, altor linii de dezvoltare, tocmai totalitatea acestor elemente trebuie căutată din nou şi contopită cu inteligenţa propriu-zisă, pentru a regăsi adevărata natură a activităţii vitale. În aceasta vom fi ajutaţi, fără îndoială, de marja de reprezentare confuză care ne înconjoară reprezentarea distinctă, adică intelectuală: ce poate fi această marjă, inutilă într-adevăr, dacă nu acea parte a principiului evoluţiei care nu s-a restrîns la forma specială a organizării noastre şi care a trecut prin contrabandă? Aici trebuie să mergem pentru a căuta indicii ale dilatării formei intelectuale a gîndirii noastre; de aici trebuie să ne luăm elanul necesar spre

a ne ridica mai presus de noi înșine. A ne reprezenta ansamblul vieții nu poate să constea în a combina idei simple depozitate în noi de către viața însăși, în cursul propriei evoluții: cum ar putea partea să echivaleze cu totalitatea, conținutul cu ceea ce îl conține, o rămășiță a operației vitale cu însăși operația? Și totuși, aceasta este iluzia noastră cînd definim evoluția vieții prin „trecerea de la omogen la eterogen" sau prin orice alt concept obținut din combinarea unor fragmente de inteligență. Noi ne plasăm într-unul din punctele de sosire ale evoluției, cel mai important fără îndoială, dar nu singurul; chiar și așa, nu luăm tot ce se găsește aici, căci nu reținem de la inteligență decît unul sau două concepte în care se exprimă ea: și tocmai această parte dintr-o parte o declarăm reprezentativă pentru tot, într-un fel care copleșește totul consolidat, adică mișcarea evolutivă, din care acest „tot" nu este decît faza actuală! Adevărul este că n-ar fi prea mult, n-ar fi destul în acest caz, nici dacă s-ar lua întreaga inteligență. Ar trebui să-i mai adăugăm ceea ce găsim în fiecare din toate celelalte puncte terminus ale evoluției. Și ar trebui considerate aceste elemente diverse și divergente tot atîtea extrase care sînt sau cel puțin au fost, sub forma lor cea mai umilă, complementare. Numai atunci am presimți natura reală a mișcării evolutive, care este un rezultat, și nu cu evoluția însăși, adică cu actul prin care se obține rezultatul.

Aceasta este filosofia vieții spre care ne îndreptăm. Ea pretinde că depășește concomitent mecanicismul și finalismul; dar, cum spuneam la început, ea se apropie de a doua doctrină mai mult decît de prima. Nu va fi inutil să insistăm asupra acestui punct și să arătăm mai exact prin ce seamănă ea cu finalismul și prin ce diferă de el.

Ca și finalismul radical, deși sub o formă mai vagă, ea ne va prezenta lumea organizată ca pe un ansamblu armonios. Dar această armonie este departe de a fi atît de perfectă cum s-a spus. Ea admite multe discordanțe, pentru că fiecare specie, fiecare individ chiar, nu reține din impulsul global al vieții decît un anumit elan, și tinde a folosi această energie în propriul

interes; în aceasta constă *adaptarea*. Specia și individul nu se gîndesc decît la ei – de unde un conflict posibil cu celelalte forme de viață. Deci armonia nu există de fapt; ea există mai curînd de drept: vreau să spun că elanul original este un elan comun și că, cu cît urcăm mai sus, cu atît tendințele diverse apar ca fiind complementare. Astfel, vîntul care se precipită într-o răscruce se împarte în curente de aer divergente, care nu sînt decît una și aceeași suflare. Armonia sau mai curînd „complementaritatea" nu se revelă decît în mare, în tendințe mai curînd decît în stări. Îndeosebi (și este punctul asupra căruia finalismul s-a înșelat cel mai grav), armonia s-ar găsi mai curînd în urmă decît înainte. Ea ține de o identitate a impulsului și nu de o aspirație comună. În zadar s-ar vrea să se atribuie vieții un scop, în sensul uman al cuvîntului. A vorbi de un scop înseamnă a gîndi la un model preexistent care nu mai are decît să se realizeze. Înseamnă deci a presupune, în fond, că totul este dat, că viitorul s-ar putea citi în prezent. Înseamnă să crezi că viața, în mișcarea și integralitatea ei procedează ca inteligența care nu este decît o privire imobilă și fragmentată asupra ei, și care se plasează mereu în afara timpului. Viața progresează și durează. Fără îndoială, aruncînd o privire asupra drumului parcurs, vom putea întotdeauna să-i stabilim direcția, s-o consemnăm în termeni psihologici și să vorbim ca și cum s-ar fi urmărit un scop. Este modul în care vom vorbi noi înșine. Dar despre drumul ce va trebui parcurs, spiritul uman nu are nimic de spus, căci drumul a fost creat pe măsură ce îl parcurgea, nefiind decît direcția actului însuși. Evoluția trebuie să admită în orice moment o interpretare psihologică, fiind din punctul nostru de vedere cea mai bună explicație, dar ea nu are valoare și chiar nici semnificație decît în sens retroactiv. Niciodată interpretarea, cea pe care o vom propune, nu va trebui să fie luată ca o anticipare asupra viitorului. Este o anumită viziune a trecutului în lumina prezentului. Pe scurt, concepția clasică a finalității postulează în același timp prea mult și prea puțin. Ea este prea largă și prea strîmtă. Explicînd viața prin inteligență,

ea restrînge prea mult semnificația vieții; inteligența, cel puțin aceea pe care o găsim în noi, a fost modelată de evoluție pe parcurs; ea a fost desprinsă din ceva mai vast, sau mai curînd nu este decît proiecția plană a unei realități cu relief și adîncime. Tocmai această realitate mai comprehensivă decît finalismul adevărat ar trebui s-o reconstituie, sau mai curînd s-o îmbrățișeze pe cît posibil, într-o viziune simplă. Dar, pe de altă parte, exact pentru că ea copleșește inteligența, însușirea de a lega același cu același, de a percepe și de a produce repetiții, această realitate este fără îndoială creatoare, adică producătoare de efecte în care se dilată și se depășește pe sine: aceste efecte nu fuseseră date dinainte, în realitate, de aceea nu putea să le ia ca scopuri, mai ales că o dată produse ele admit o interpretare rațională, precum obiectul fabricat care a realizat un model. Pe scurt, teoria cauzelor finale nu merge destul de departe cînd se limitează la a pune inteligență în natură, și merge prea departe cînd presupune o preexistență a viitorului în prezent sub forma ideii. A doua teză care păcătuiește prin exces este, de altfel, consecința celei dintîi, care păcătuiește prin insuficiență. Trebuie să substituim inteligenței propriu-zise realitatea mai comprehensivă, față de care inteligența este mai limitată. Viitorul apare atunci ca dilatînd prezentul. El nu fusese deci conținut în prezent sub forma scopului reprezentat. Și totuși, o dată realizat, el va explica prezentul cît și prezentul însuși, ba chiar mai mult; el va trebui să fie luat în considerare ca scop în aceeași măsură și chiar mai mult decît ca rezultat. Inteligența noastră are dreptul de a-l considera abstract din punctul său de vedere obișnuit, fiind ea însăși o abstracție a cauzei din care se produce.

Este adevărat, cauza pare atunci imperceptibilă. De acum teoria finalistă a vieții scapă oricărei verificări precise. Ce va fi, se va spune, dacă mergem mai departe decît ea într-una din direcțiile sale? Iată-ne întorși, într-adevăr, după o digresiune necesară, la o chestiune pe care noi o socotim esențială: se poate dovedi prin fapte insuficiența mecanicismului? Anunțam că, dacă această demonstrație este posibilă, ea este cu condiția

să se situeze deschis pe poziția ipotezei evoluționiste. A venit momentul să stabilim că, dacă mecanicismul nu izbutește să dea seamă de evoluție, mijlocul de a dovedi acest neajuns nu este oprirea la concepția clasică a finalității, încă și mai puțin de a o diminua sau restrînge,ci dimpotrivă, de a merge mai departe decît ea.

*

Să schițăm neîntîrziat principiul demonstrației noastre. Spuneam că, de la origini, viața este continuarea unuia și aceluiași elan care s-a împărțit între linii de evoluție divergente. Ceva s-a mărit, ceva s-a dezvoltat printr-o serie de adăugiri care au fost tot atîtea creații. Chiar această dezvoltare a ajuns să se disocieze de tendințele ce nu puteau crește dincolo de un anumit punct, fără a deveni incompatibile. La o adică, nimic nu ne-ar împiedica să ne imaginăm un individ unic în care, printr-o serie de transformări distribuite pe mii de secole, s-ar fi desfășurat evoluția vieții. Sau, în lipsa unui individ unic, s-ar putea presupune o pluralitate de indivizi succedîndu-se într-o serie unilineară. În cele două cazuri evoluția n-ar fi luat, dacă se poate spune așa, decît o singură dimensiune. Dar evoluția s-a făcut în realitate prin mijlocirea a milioane de indivizi, în direcții divergente; fiecare dintre acestea, la rîndul ei, ajungea la o răscruce de unde iradiau noi direcții, și tot așa, în continuare. Dacă ipoteza noastră este întemeiată și cauzele esențiale ce acționează de-a lungul acestor căi sînt de natură psihologică, ele trebuie să păstreze ceva comun, în ciuda divergenței efectelor, așa cum camarazii despărțiți de mult timp păstrează amintiri comune din copilărie. În zadar s-au produs bifurcații, ori s-au deschis căi colaterale, pe care elementele separate se dezvoltă independent; mișcarea părților s-a continuat tot datorită elementului primordial al totului. Ceva din tot trebuie, deci, să se păstreze în părți. Iar acest element comun va putea deveni perceptibil cumva, poate prin prezența unor organe identice la organisme foarte diferite. Pentru o clipă să presupunem că mecanismul este adevărat: evoluția se va fi făcut printr-o serie de accidente

care s-au însumat succesiv, fiecare accident nou păstrîndu-se prin selecție dacă este avantajos sumei de accidente avantajoase anterioare, ce reprezintă forma actuală a ființei vii. Ce șansă ar fi, pentru ca prin două serii total diferite de accidente ce se acumulează, două evoluții total diferite să ajungă la rezultate similare? Cu cît mai divergente vor fi cele două linii evolutive, cu atît mai mică va fi probabilitatea ca influențe accidentale externe sau variații accidentale interne să fi determinat construcția de aparate identice, mai ales că nu există urme ale unor asemenea aparate în momentul producerii bifurcației. Această similitudine, dimpotrivă, ar fi naturală într-o ipoteză ca a noastră: ar trebui regăsit, pînă la ultimele pîrîiașe, ceva din impulsul primit la izvor. Mecanicismul pur ar fi deci vulnerabil, iar finalitatea, în sensul special în care o înțelegem, demonstrabilă într-o privință, dacă s-ar putea stabili că viața făurește aparate identice, prin mijloace neasemănătoare, pe linii de evoluție divergente. Puterea dovezii ar fi, de altfel, proporțională cu gradul de depărtare dintre liniile evolutive alese, și cu gradul de complexitate al structurilor similare, care s-ar găsi pe aceste direcții de evoluție.

Se va afirma că similitudinea de structură se datorește identității condițiilor generale în care a evoluat viața. Aceste condiții exterioare durabile ar fi imprimat aceeași direcție forțelor constructoare ale cutărui sau cutărui aparat, cu toată diversitatea de influențe externe trecătoare și de variații interne întîmplătoare. Într-adevăr, nu negăm rolul pe care îl joacă conceptul de *adaptare* în știința contemporană. Desigur, biologii nu-l folosesc toți cu același înțeles. Pentru unii, condițiile externe sînt în stare să provoace direct variația organismelor într-un sens definit, prin modificările fizico-chimice determinate în substanța vie: așa este ipoteza lui Eimer, de pildă. Pentru alții, mai fideli față de spiritul darwinismului, influența condițiilor nu se exercită decît indirect, favorizînd, în concurența vitală, pe aceia dintre reprezentanții unei specii, adaptați mai bine la mediu prin hazardul nașterii. Cu alte cuvinte, unii atribuie condițiilor exter-

ne o influență pozitivă, iar alții o acțiune negativă: în prima ipoteză această cauză ar provoca variații, în a doua, n-ar face decît să le elimine. Dar, în ambele cazuri, ea este obligată să determine acomodarea precisă a organismului la condițiile sale de existență. Prin această adaptare comună se va încerca neîndoielnic, să se explice mecanic similitudinile de structură din care credem că s-ar putea extrage argumentul cel mai redutabil contra mecanicismului. De aceea trebuie să arătăm de îndată, în mare, înainte de a trece la amănunte, pentru ce explicațiile „adaptării" rezultate de aici ni se par nesatisfăcătoare.

Să remarcăm, la început, că din cele două ipoteze formulate, a doua este singura inechivocă. Ideea darwinistă a unei adaptări realizabile prin eliminarea automată a neadaptaților este simplă și clară. În schimb, și tocmai pentru că atribuie cauzei externe – ce orientează evoluția – o influență complet negativă, a doua ipoteză are destule dificultăți în explicarea dezvoltării progresive și rectilinii a unor aparate complexe, precum cele pe care le vom examina. Ce se va întîmpla cînd va dori să explice identitatea de structură a unor organe extraordinar de complexe, prin linii de evoluție divergente? O variație întîmplătoare, cît de mică, presupune acțiunea unei mulțimi de mici cauze fizice și chimice. O acumulare de variații întîmplătoare, necesară pentru producerea unei structuri complicate, solicită concursul unui număr, ca să spunem așa, infinit de cauze infinitezimale. Cum vor reapărea mereu aceleași și în aceeași ordine, aceste cauze cu totul accidentale, în puncte diferite ale spațiului și timpului? Nimeni nu o va susține iar darwinismul însuși se va limita să spună că efecte identice pot rezulta din cauze diferite, că mai multe drumuri pot duce în același loc. Dar să nu ne lăsăm păcăliți de o metaforă. Locul unde ajungi nu indică drumul străbătut, pe cîtă vreme o structură organică reprezintă acumularea micilor deosebiri pe care evoluția a trebuit să le străbată pentru a-l atinge. Concurența vitală și selecția naturală nu pot să ne fie de nici un ajutor pentru a rezolva această parte a problemei, căci noi nu ne ocupăm aici

de ceea ce a dispărut, vedem doar ce s-a păstrat. Or, observăm că pe linii de evoluții independente, structuri identice s-au conturat printr-o acumulare treptată de efecte însumate succesiv. Cum să presupui că niște cauze întîmplătoare, prezentîndu-se într-o ordine întîmplătoare, au ajuns de mai multe ori la același rezultat, cauzele fiind infinit de numeroase, iar efectele infinit de complicate?

Principiul mecanicismului este că „aceleași cauze produc aceleași efecte". El nu implică întotdeauna, ce-i drept, că aceleași efecte au aceleași cauze; principiul duce totuși la această concluzie, în cazul special în care cauzele rămîn vizibile în efectul pe care îl au și îi sînt elemente componente. Că două persoane, pornite să se plimbe din puncte diferite și rătăcind la întîmplare, sfîrșesc prin a se întîlni este un fapt ce nu are nimic neobișnuit. Dar că mergînd astfel, ei ar desena curbe identice, exact superpozabile, este un fapt neverosimil. Neverosimilitatea va fi cu atît mai accentuată cu cît drumurile parcurse de cei doi vor cuprinde ocoluri mai complicate. Și va deveni o imposibilitate dacă zigzagurile făcute de cele două persoane ce se plimbă sînt de o complexitate infinită. Or, ce înseamnă această complexitate de zigzaguri, față de aceea a unui organ în care sînt dispuse într-o anumită ordine mii de celule diferite, fiecare dintre ele fiind un fel de organism?

Să trecem la a doua ipoteză și să vedem cum rezolvă ea problema. Adaptarea nu va consta, mai simplu, în eliminarea inadaptaților. Ea se va datora influenței pozitive a condițiilor externe ce vor fi modelat organismul după forma lor specifică. De această dată similitudinea efectelor se va explica prin similitudinea cauzelor. Aparent, ne vom găsi într-un pur mecanicism. Dar să privim mai îndeaproape. Vom vedea că explicația este complet verbală, că sîntem păcăliți de cuvinte și că artificiul soluției constă în a lua termenul „adaptare" concomitent în două sensuri diferite. Dacă torn în aceeași sticlă, succesiv, apă și vin, cele două lichide vor căpăta aceeași formă, iar similitudinea de formă va tinde la identitatea adaptării conținutului la conți-

nător. În acest caz adaptarea înseamnă inserție mecanică. Adică forma la care materia se adaptează era deja acolo și a impus materiei propria sa configurație. Dar cînd se vorbește de adaptarea unui organism la condițiile în care trebuie să trăiască, unde este forma preexistentă care își așteaptă materia? Condițiile nu sînt o matrice în care viața va intra și de la care își va primi forma: judecînd astfel ne lăsăm înșelați de o metaforă. Nu există încă vreo formă și revine vieții să creeze ea însăși una, atribuită condițiilor care au făcut-o. Va trebui ca ea să-și obțină partea sa din aceste condiții, să le anuleze inconvenientele și să le folosească avantajele, în fine, să răspundă acțiunilor externe prin elaborarea unei mașini fără nici o asemănare cu ele. Adaptarea nu va mai consta, de astă dată, în a *repeta,* ci în a *replica,* ceea ce este cu totul altceva. Dacă există încă adaptare, ea va fi în sensul în care s-ar putea spune despre soluționarea unei probleme de geometrie, de pildă, că se adaptează condițiilor de enunțare. Vreau ca adaptarea astfel înțeleasă să explice pentru ce procese evolutive diferite ajung la forme asemănătoare; aceeași problemă solicită într-adevăr aceeași soluție. Dar va trebui să intervină atunci, ca pentru soluționarea unei probleme, o activitate inteligentă sau cel puțin o cauză care acționează la fel. Se va reintroduce finalitatea, și de astă dată, o finalitate mult mai încărcată de elemente antropomorfe. Pe scurt, dacă adaptarea de care vorbim este pasivă, o simplă repetiție accentuată a ceea ce condițiile oferă diminuat, nu va da nimic din ceea ce așteptăm de la ea; iar dacă o declarăm activă, capabilă să răspundă printr-o soluție premeditată la problema pusă de condiții, se merge mai departe, chiar prea departe, credem noi, în direcția pe care o menționam la început. Dar adevărul este că se trece pe furiș de la nivelul din aceste două sensuri, la celălalt și că se fuge în primul, de cîte ori există pericolul de a fi prins în flagrant delict de finalism, prin folosirea celui de al doilea. Tocmai al doilea e cel ce servește cu adevărat în practica curentă a științei, dar primul este cel care furnizează știința, cel mai adesea, filosofia sa. Se vorbește în fiecare caz particu-

lar, ca și cum procesul de adaptare ar fi un efort al organismului pentru construirea unei mașini capabile să extragă din condițiile externe profitul cel mai bun cu putință; apoi se vorbește despre adaptare în general, ca și cum ar fi însăși amprenta circumstanțelor, receptată pasiv de o materie indiferentă.

Dar ajungem la exemple. Mai întîi, ar fi interesant să facem aici comparația generală între plante și animale. Cum să nu fii uimit de progresele paralele care s-au făcut, de-o parte și de alta, în sensul sexualității? Nu numai fecundația însăși este identică la plantele superioare cu ceea ce este la animale – pentru că ea constă, pe alocuri, în unirea a două seminuclee ce diferă prin proprietăți și structură, înaintea apropierii lor, și care devin, îndată după aceea, echivalente –, dar pregătirea elementelor sexuale se face în ambele cazuri, în condiții similare: ea constă, în principiu, în reducerea numărului de cromozomi și în eliminarea unei anumite cantități de substanță cromozomică[20]. Totuși vegetalele și animalele au evoluat pe linii independente, favorizate de circumstanțe neasemănătoare și împiedicate de obstacole diferite. Iată două mari serii care au mers divergent. De-a lungul fiecăreia dintre ele, mii și mii de cauze s-au întrunit pentru a determina evoluția morfologică și funcțională. Și totuși aceste cauze infinit de complicate s-au însumat, de-o parte și de alta, în același efect. Despre acest efect abia îndrăznim a spune că este un fenomen de „adaptare": cum să vorbim de adaptarea, cum să invocăm presiunea circumstanțelor exterioare, cînd însăși utilitatea generației sexuate nu e vizibilă, cînd a putut fi interpretată în cele mai diferite sensuri și cînd spirite luminate văd în sexualitatea plantelor cel puțin un lux de care natura s-ar fi putut dispensa?[21]. Dar nu vrem să ne împovărăm cu fapte atît de controversate. Ambiguitatea termenului „adaptare", necesitatea de a depăși în același timp punctul de vedere al cauzalității mecanice și pe acela al finalității antropomorfice, apar mai clar prin exemple mai simple. Dintotdeauna, doctrina finalității a tras foloase de pe urma structurii miraculoase a organelor de simț, prin asemănarea muncii naturii cu aceea a

unui muncitor inteligent. Aşa cum aceste organe se regăsesc în stare rudimentară la animalele inferioare, cum natura ne oferă toate stadiile intermediare între pata pigmentară a celor mai simple organisme şi ochiul infinit de complicat al Vertebratelor, tot aşa de bine ar putea interveni aici jocul mecanic al selecţiei naturale, determinînd o perfecţionare crescîndă. În fine, dacă există un caz unde pare să fie îndreptăţită invocarea adaptării, este tocmai acesta. Căci asupra rolului şi semnificaţiei generaţiei sexuate, asupra relaţiei care o racordează la condiţiile în care s-a desăvîrşit, se poate discuta: dar legătura ochiului cu lumina este vădită, iar cînd se vorbeşte aici de adaptare, trebuie să ştim despre ce-i vorba. Deci, dacă putem arăta, în acest caz privilegiat, insuficienţa principiilor invocate de o parte şi de alta, demonstraţia noastră ar atinge îndată un destul de înalt grad de generalitate.

Să vedem exemplul asupra căruia avocaţii finalităţii au insistat mereu: structura unui ochi precum cel uman. Ei nu s-au deranjat să arate că, în acest aparat atît de complicat toate elementele sînt minunat coordonate între ele. Pentru ca vederea să funcţioneze, spune autorul unei cărţi bine cunoscute asupra „cauzelor finale", trebuie „ca sclerotica să devină transparentă într-un punct al suprafeţei sale, spre a îngădui razelor luminoase s-o străbată...; corneea trebuie să corespundă exact chiar cu deschiderea orbitei oculare...; trebuie ca în spatele acestui orificiu transparent să se găsească medii convergente..., trebuie ca la extremitatea camerei negre să se găsească retina...[22]; perpendicular pe retină e necesară o imensă cantitate de conuri transparente care nu lasă să ajungă la membrana nervoasă decît lumina dirijată după sensul axei[23] etc., etc.". La aceste chestiuni s-a răspuns invitîndu-l pe avocatul cauzelor finale să se situeze pe poziţiile ipotezei evoluţioniste. Totul pare într-adevăr minunat, dacă se ia în considerare un ochi ca al nostru, la care miile de elemente sînt coordonate într-o unitate funcţională. Dar ar trebui luată funcţia la origine, la Infuzori, unde se reduce la simpla impresionabilitate (aproape pur chimică) a unei pete de

pigment la lumină. Această funcție, care nu era decît un fapt accidental, la început, a putut – fie direct, printr-un mecanism necunoscut, fie indirect, prin efectul avantajelor furnizate ființei vii și al materialului oferit astfel selecției naturale – să determine o complicare ușoară a organului, care va determina, la rîndu-i, o perfecționare a funcției ei. Astfel, printr-o serie de acțiuni și reacții între funcție și organ, și fără intervenția vreunei cauze extra-mecanice, s-ar explica formarea progresivă a unui ochi tot atît de bine alcătuit ca al nostru.

Chestiunea este, într-adevăr, greu de rezolvat, dacă este situată între funcție și organ, cum făcea doctrina finalității și chiar mecanicismul. Căci organul și funcția sînt doi termeni eterogeni, care se condiționează reciproc atît de bine, încît este imposibil a spune *a priori* dacă, în formularea raportului lor e mai bine să începem cu primul, cum vrea mecanicismul, sau cu al doilea, cum cere teza finalității. Dar discuția ar lua o cu totul altă turnură, credem noi, dacă s-ar compara mai întîi între ei doi termeni de aceeași natură, un organ cu un organ și nu un organ cu funcția sa. De astă dată s-ar putea să ne îndreptăm puțin cîte puțin către o soluție tot mai plauzibilă. Iar șansele de a izbuti ar fi cu atît mai mari cu cît ne-am plasa mai hotărît pe pozițiile ipotezei evoluționiste.

*

Să privim acum, alături de ochiul unui Vertebrat, pe acela al unei Moluște ca Pecten. În ambele sînt aceleași părți esențiale, alcătuite din elemente analoage. Ochiul Pectenului prezintă o retină, o cornee, un cristalin cu structură celulară ca al nostru. Se observă la el pînă și inversiunea specială a elementelor retiniene care, în genere, nu se întîlnește la retina Nevertebratelor. Or, se mai discută, fără îndoială, de originea Moluștelor, dar indiferent de opinia acceptată, vom fi de acord că Moluștele și Vertebratele s-au rupt de trunchiul comun cu mult înainte de apariția unui ochi atît de complex ca acela al Pectenului. De unde vine atunci analogia de structură?

Să ne adresăm cu această întrebare, pe rînd, celor două sisteme opuse, de explicație evoluționistă, ipoteza variațiilor pur accidentale și a unei variații dirijate sub influența condițiilor externe.

În ce-o privește pe prima, se știe că ea se prezintă astăzi sub două forme destul de diferite. Darwin vorbise de variații slabe, care s-ar acumula ca efect al selecției naturale. El nu ignoră variațiile bruște: dar aceste „sporturi", cum le numea el, nu dădeau, după opinia lui, decît monstruozități incapabile de perpetuare, iar geneza speciilor[24] se datorează acumulării de variații insensibile. Aceasta este încă opinia multor naturaliști. Ea tinde totuși să cedeze locul ideii opuse: o specie nouă s-ar forma dintr-o dată, prin apariția simultană a mai multor caractere noi, destul de diferite de cele vechi. A doua ipoteză, emisă de diferiți autori, mai ales de Batesen într-o carte remarcabilă[25], a căpătat o semnificație profundă și dobîndește o mare autoritate, după frumoasele experiențe ale lui Hugo de Vries. Acest botanist, lucrînd pe *Oenothera Lamarckiana*, a obținut după cîteva generații, un număr de noi specii. Teoria desprinsă de el din aceste experiențe este de cel mai mare interes. Speciile ar trece prin perioade alternative de stabilitate și de transformare. Cînd sosește perioada de „mutabilitate" ele produc forme neașteptate[26]. Nu ne vom hazarda să ne pronunțăm pentru una sau alta din aceste două ipoteze. Vrem doar să arătăm că, mici sau mari, variațiile invocate sînt incapabile, dacă sînt întîmplătoare, să explice o similitudine de structură precum cea semnalată de noi.

Să fim de acord, mai întîi, cu teza darwinistă a variațiilor imperceptibile. Să acceptăm micile diferențe datorate hazardului, care întotdeauna se vor acumula. Nu trebuie uitat că toate părțile unui organism sînt coordonate reciproc. Are puțină importanță că funcția este efectul sau cauza organului: un fapt este incontestabil, anume, că organul nu va deveni obiect al selecției decît dacă funcționează. Dezvoltarea și complicarea structurii fine a retinei este un progres care, în loc să înlesnească

vederea, o va tulbura neîndoielnic, dacă centrii vizuali nu se vor dezvolta în același timp, ca și diferite părți ale organismului vizual însuși. Dacă variațiile sînt întîmplătoare, este prea vădit că nu se pot înțelege între ele ca să se producă concomitent în toate părțile organismului,astfel încît el să continue a-și îndeplini funcția. Darwin a înțeles aceasta bine și este unul din motivele pentru care presupune variația ca imperceptibilă[27]. Diferența care se ivește întîmplător într-un punct al aparatului vizual fiind foarte slabă, nu va stingheri funcționarea organului; și din acest moment, o asemenea primă variație întîmplătoare poate, oarecum, *aștepta*, ca să se adauge variații complementare și să ridice vederea la un grad superior de perfecțiune. Fie; însă dacă variația imperceptibilă nu stingherește funcționarea ochiului, ca nici nu-i servește, încît variațiile complementare nu se produc: dar atunci, cum se vor păstra ele prin efectul selecției? De bine, de rău, se va judeca mica variație ca o piatră de temelie pusă de organism pentru o construcție ulterioară. Această ipoteză, atît de puțin conformă cu principiile lui Darwin, pare greu de evitat cînd se ia în considerare un organ dezvoltat pe o singură linie mare de evoluție, cum este ochiul vertebratelor și cel al moluștelor. Într-adevăr, cum să presupui că aceleași nenumărate mici variații s-au produs în aceeași ordine pe ambele linii de evoluție independente, dacă ele erau pur întîmplătoare? Și cum s-au păstrat ele prin selecție și acumulare în ambele părți, aceleași în aceeași ordine, cînd nici una dintre ele, în parte, nu erau de nici o folosință?

*

Să trecem la ipoteza variațiilor bruște și să vedem dacă ea va rezolva problema. Ea atenuează, fără îndoială, dificultatea într-o privință. În schimb, o agravează mult în alta. Dacă ochiul moluștelor s-a format printr-un număr relativ mic de salturi brușe, precum cel al vertebratelor, mi-e mai puțin greu să înțeleg similitudinea celor două organe, decît dacă el s-ar fi compus dintr-un număr imens de asemănări infinitizimale succesiv dobîndite: în ambele cazuri operează întîmplarea, dar nu i se

cere, în al doilea, miracolul pe care l-ar fi avut de săvîrşit în primul. Nu numai că se restrînge numărul de asemănări pe care îl au de adunat, dar înţeleg mai bine că fiecare dintre ele s-a conservat pentru a se adăuga celorlalte, căci variaţia elementară este destul de importantă, de astă dată, pentru a asigura un avantaj fiinţei vii şi a consimţi să fie antrenată în jocul selecţiei. Dar atunci se pune o altă problemă, nu mai puţin dificilă: cum, modificîndu-se pe neaşteptate toate componentele aparatului vizual, rămîn atît de bine coordonate între ele, încît ochiul continuă a-şi exercita funcţia? Căci variaţia izolată a unei părţi va face vederea cu neputinţă, dacă nu este infinitezimală. De aceea toate părţile ar trebui să se schimbe dintr-o dată şi fiecare să le consulte pe celelalte. Eu vreau nici mai mult nici mai puţin decît ca o mulţime de variaţii neconcordante să apară la indivizi mai puţin norocoşi, pe care selecţia naturală să-i elimine şi să supravieţuiască numai combinaţia viabilă, în stare să păstreze şi să îmbunătăţească vederea. Mai trebuie ca această combinaţie să se producă. Şi presupunînd că întîmplarea a acordat această favoare o dată, cum să admit că a repetat-o în decursul istoriei unei specii în aşa fel, încît să provoace subit, de fiecare dată, noi complicaţii, minunat reglate reciproc, situate în continuarea complicaţiilor anterioare? Mai ales, cum să presupun că, printr-o serie de simple „accidente", aceste variaţii bruşte au fost mereu aceleaşi, în aceeaşi ordine, implicînd de fiecare dată un acord perfect al elementelor tot mai numeroase şi mai complexe, de-a lungul a două linii de evoluţie independente?

E adevărat, se va invoca legea corelaţiei, la care făcea apel Darwin însuşi[28]. Se va afirma că o schimbare nu este localizată într-un singur punct al organismului, că are repercusiuni necesare asupra altor puncte. Exemplele citate de Darwin au devenit clasice: pisicile albe cu ochi albaştri sînt în general surde, cîinii lipsiţi de păr au dentiţia imperfectă etc. Fie, pe noi nu ne interesează acum cuvîntul „corelaţie". Una este un ansamblu de schimbări *solidare*, altceva un sistem de schimbări *complementare*, ceea ce înseamnă coordonate între ele, de natură

să mențină și chiar să perfecționeze funcționarea unui organ în condiții mai complicate. Din faptul că o anomalie a învelișului păros se însoțește de o anomalie a dentiției, nu rezultă că e nevoie de un principiu explicativ special: părul și dinții sînt formațiuni similare[29], și aceeași alterare chimică a germenului care împiedică formarea părului, trebuie să o tulbure și pe a dinților. Este probabil că din aceleași cauze trebuie să atribuim surditatea pisicilor albe, ochilor albaștri. În aceste exemple schimbările „corelative" nu sînt decît schimbări solidare (fără a mai conta că sînt în realitate *leziuni*, diminuări sau suprimări a ceva și nu adăugiri, ceea ce este cu totul altceva). Dar cînd ni se vorbește de schimbări „corelative" survenite brusc în diverse părți ale ochiului, cuvîntul este luat într-un sens cu totul nou: de astă dată e vorba de un ansamblu de schimbări nu numai simultane, nu numai legate între ele printr-o comunitate de origine, ci și coordonate de asemenea manieră, încît organul continuă să îndeplinească aceeași funcție simplă și chiar s-o îndeplinească mai bine. Că o modificare a cauzei ce influențează formarea retinei acționează în același timp și asupra celei a corneei, a irisului, a cristalinului, a centrilor vizuali etc., sînt de acord; la nevoie admit și că acestea sînt formațiuni în alt mod eterogene, decît sînt părul și dinții. Însă, în ipoteza variației bruște, nu pot admite că toate aceste variații simultane se fac în sensul perfecționării sau numai al menținerii vederii, cel puțin atîta timp cît nu se invocă intervenția unui principiu misterios, al cărui rol ar fi de a veghea la interesele funcției: dar aceasta ar însemna renunțarea la ideea unei variații „accidentale". În realitate, aceste două sensuri ale cuvîntului „corelație" se interferează adesea în mintea biologului, ca și sensul noțiunii de „adaptare". Iar confundarea lor este aproape legitimă în botanică, mai exact acolo unde teoria formării speciilor prin variații bruște se sprijină pe cea mai solidă bază experimentală. La vegetale, într-adevăr, funcția este departe de a se corela cu forma la fel de strîns ca la animal. Diferențe morfologice profunde, cum ar fi o schimbare în forma frunzelor, nu au o influență

apreciabilă asupra exercitării funcției și, ca urmare, nu pretind un sistem de schimbări complementare, pentru ca planta să rămînă viabilă. Dar la animal nu este la fel, mai ales dacă se ia în considerare un organ ca ochiul, cu o structură foarte complexă și o funcție foarte delicată. Aici s-ar încerca în zadar identificarea ansamblului de variații doar solidare și a variațiilor care sînt, în plus, complementare. Cele două sensuri ale cuvîntului „corelație" trebuie să fie separate cu grijă: s-ar comite un adevărat paralogism adoptînd unul dintre ele în premisele raționamentului și altul în concluzii. Este totuși ceea ce se face cînd se invocă principiul corelației în explicațiile de amănunt, pentru a da seamă de variațiile complementare, și cînd se vorbește apoi de corelație în general, ca și cum n-ar fi decît un ansamblu oarecare de variații provocate de o variație oarecare a germenului. Se începe prin folosirea ideii de corelație în știința curentă, cum ar putea face un avocat al finalității; se spune că aceasta este doar o modalitate comodă de exprimare, că va fi corectată și se va reveni la mecanicismul pur cînd se va explica natura principiilor și se va trece de la știință la filosofie. Atunci se revine la mecanicism, într-adevăr; dar cu condiția de a folosi cuvîntul „corelație" într-un sens nou, de astă dată nepotrivit explicațiilor de amănunt.

În rezumat, dacă variațiile accidentale ce determină evoluția sînt variații imperceptibile, va trebui apelat la un geniu bun – geniul speciei viitoare – pentru a conserva și acumula aceste variații, căci nu selecția este cea care le va pune în valoare. Dacă, pe de altă parte, variațiile sînt bruște, vechea funcție nu va continua să se exercite, sau o funcție nouă nu le va înlocui decît dacă toate schimbările survenite împreună se completează în vederea efectuării aceluiași act: va trebui apelat din nou la geniul cel bun, de astă dată pentru a obține *convergența* schimbărilor simultane, pentru a asigura *continuitatea de direcție* a variațiilor succesive. Nici într-un caz nici în celălalt, dezvoltarea paralelă a structurilor complexe, identice pe linii de evoluție independente, nu vor putea să se explice prin simpla acumulare

de variații accidentale. Ajungem deci la a doua din cele două ipoteze pe care trebuie să le examinăm. Să presupunem că variațiile se datoresc nu unor cauze accidentale și interne, ci influenței directe a condițiilor externe. Cum s-ar putea explica în această ipoteză similitudinea de structură a ochiului în serii independente din punct de vedere filogenetic?

Dacă moluștele și vertebratele au evoluat separat, și unele și altele au rămas expuse la influența luminii. Iar lumina este o cauză fizică generatoare de anumite efecte. Acționînd continuu, ea a putut să producă o variație continuă într-o direcție constantă. Fără îndoială, este improbabil că ochiul vertebratelor și cel al moluștelor s-au format prin variații datorate simplei întîmplări. Admițînd că lumina intervine atunci ca instrument de selecție, pentru a nu lăsa să se păstreze decît variațiile utile, nu există nici o șansă ca jocul întîmplării, chiar astfel supravegheat din afară, să ajungă în ambele cazuri, la aceeași alăturare de elemente coordonate similar. Dar nu ar mai fi la fel, în ipoteza în care lumina ar acționa direct asupra materiei organizate pentru a-i modifica structura și a o adapta, într-o măsură, propriei sale forme. Similitudinea celor două efecte s-ar explica, de data aceasta doar prin identitatea cauzei. Ochiul tot mai complex ar fi ceva ca o amprentă tot mai puternică a luminii asupra unei materii care, fiind organizată, posedă o aptitudine *sui-generis* pentru receptarea ei.

Dar se poate compara o structură organică cu o amprentă? Noi am semnalat de acum ambiguitatea termenului „adaptare". Una este complicarea gradată a unei forme care se întipărește tot mai bine în matricea condițiilor exterioare, și cu totul alta structura tot mai complexă a unui instrument care obține un folos din ce în ce mai mare. În primul caz materia se mărginește la a înregistra o amprentă, pe cînd în al doilea ea reacționează activ, rezolvă o problemă. Din aceste două înțelesuri ale cuvîntului, evident că al doilea se folosește cînd spunem că ochiul s-a adaptat tot mai bine la influența luminii. Dar se trece mai mult sau mai puțin inconștient de la al doilea sens la primul și

o biologie pur mecanicistă se va strădui să aducă la coincidență ansamblul adaptării pasive a unei materii neînsuflețite, care suferă influența mediului, și adaptarea activă a unui organism care obține din această influență un folos corespunzător. De altfel, noi recunoaștem că natura însăși pare să ne invite spiritul la confundarea celor două genuri de adaptare, căci ea începe de obicei printr-o adaptare pasivă, acolo unde trebuie să construiască mai tîrziu un mecanism ce va reacționa activ. Astfel, în cazul care ne preocupă, este incontestabil că primul rudiment de ochi se află în pata pigmentară a organismelor inferioare: această pată a putut fi produsă fizic prin însăși acțiunea luminii și se observă o mulțime de intermediari între simpla pată de pigment și un ochi complicat ca al vertebratelor. Dar din faptul că se trece treptat de la un lucru la altul, nu rezultă că cele două lucruri sînt de aceeași natură. Din faptul că un orator apelează mai întîi la pasiunile auditoriului său, pentru a ajunge apoi să le domine, nu vom conchide că *a urma* este același lucru cu *a dirija*. Or, materia vie pare a nu avea un alt mijloc de a folosi condițiile de mediu, decît să se adapteze mai întîi pasiv: acolo unde trebuie să apuce în direcția unei mișcări, începe prin a o adopta. Viața procedează prin insinuare. În zadar vom enumera toți intermediarii dintre o pată pigmentară și un ochi; prin aceasta distanța dintre ei nu va fi mai mică decît între o fotografie și un aparat de fotografiat. Fotografia s-a înclinat neîndoielnic, puțin cîte puțin, înspre un aparat de fotografiat; dar oare numai lumina, forța fizică a putut provoca această înclinare și transforma o impresie lăsată de ea într-o mașină capabilă de a o folosi?

Se va afirma că nu sîntem îndreptățiți să aducem în discuție considerente de utilitate, că ochiul nu este făcut pentru a vedea, ci vedem pentru că avem ochi, că organul este ceea ce este și că „utilitatea" este un cuvînt prin care desemnăm efectele funcționale ale structurii. Dar cînd spun că ochiul „trage foloase" de la lumină nu înțeleg doar că ochiul este capabil de a vedea; fac aluzie la raporturile foarte precise dintre acest organ și aparatul

de locomoție. Retina vertebratelor se prelungește printr-un nerv optic, ce se continuă, la rîndu-i, prin centri cerebrali legați de mecanisme motorii. Ochiul nostru trage foloase de la lumină, prin aceea că ne permite să folosim prin mișcări de reacție obiectele pe care le vedem ca avantajoase, să le evităm pe cele văzute ca dăunătoare. Or, nu va fi greu de arătat că, dacă lumina a produs fizic o pată de pigment, ea poate determina, de asemenea fizic, mișcările anumitor organisme: infuzorii ciliați, de pildă, reacționează la lumină. Nimeni nu va susține totuși că influența luminii cauzează fizic formarea unui sistem nervos, a unui sistem muscular, a unui sistem osos, care sînt în continuitate cu aparatul vederii la vertebrate. La drept vorbind, încă de cînd se susține formarea treptată a ochiului este pe deplin întemeiată corelarea ochiului cu ceea ce îi este inseparabil, făcînd să intervină cu totul altceva decît acțiunea directă a luminii. Se atribuie implicit materiei organizate o anumită însușire *sui-generis*, misterioasa putere de a întocmi mașini foarte complicate pentru a trage foloase din simpla excitație a cărei influență o suferă.

Dar este tocmai ceea ce se pretinde că s-ar petrece. Se vrea ca fizica și chimia să ofere cheia pentru orice. În această privință lucrarea capitală a lui Eimer este instructivă. Se știe ce efort a făcut acest biolog pentru a demonstra că transformarea se produce ca efect al unei influențe continue a externului asupra internului, într-un sens bine definit și nu, așa cum voia Darwin, prin variații întîmplătoare. Teza lui se sprijină pe observații de cel mai mare interes, al căror punct de plecare a fost studiul drumului urmat de variația colorării tegumentului la anumite șopîrle. Pe de altă parte, experiențele de acum vechi, ale lui Dorfmeister, arată că aceeași crisalidă, după cum este supusă la frig sau la căldură, dă naștere la fluturi destul de diferiți, care fuseseră considerați mult timp ca speciile independente *Vanessa levana* și *Vanessa prorsa*: o temperatură intermediară produce o formă intermediară. S-ar putea raporta la aceste fapte importantele transformări care se observă la un crustaceu,

Artemis salina, cînd crește sau se diminuează salinitatea apei în care trăiește[30]. În aceste diverse experiențe agentul extern pare a se comporta ca o cauză a transformării. Dar în ce sens să înțelegem cuvîntul cauză? Fără a întreprinde o analiză exhaustivă a ideii de cauzalitate, vom observa doar că de obicei se confundă trei sensuri ale acestui termen, care sînt cu totul diferite. O cauză poate acționa prin *impuls*, prin *declanșare* sau prin *derulare*. La biliard, bila care e lansată împotriva altei bile determină mișcarea prin *impuls*. Scînteia care provoacă explozia prafului de pușcă acționează prin *declanșare*. Destinderea treptată a arcului care face să se învîrtă fonograful *derulează* melodia înscrisă pe un cilindru: dacă voi considera melodia care se cîntă ca un efect, iar destinderea arcului drept cauză, voi spune că aici cauza acționează prin derulare. Ceea ce distinge aceste trei cazuri este solidaritatea mai mare sau mai mică între cauză și efect. În primul caz cantitatea și calitatea efectului variază cu cantitatea și calitatea cauzei. În al doilea caz, nici calitatea nici cantitatea efectului nu variază cu cantitatea și calitatea cauzei: efectul este invariabil. În acest al treilea caz cantitatea efectului depinde de cantitatea cauzei, dar cauza nu influențează calitatea efectului: pe cît de mult se va învîrti cilindrul prin acțiunea arcului, pe atît de lungă va fi porțiunea pe care o voi asculta din melodie, dar natura melodiei ascultate, sau porțiunea pe care o ascult, nu depinde de acțiunea arcului. În realitate, numai în cazul dintîi cauza *explică* efectul; în celelalte două efectul este mai mult sau mai puțin dat dinainte și antecedentul invocat este – în grade diferite, e drept – mai curînd prilejul decît cauza. Or, cuvîntul cauză este luat în primul sens, cînd se spune că salinitatea apei este cauza transformărilor Artemiei, sau că temperatura determină culoarea și desenele de pe aripile crisalidei în curs de a deveni fluture? Evident, nu: cauzalitatea are aici un înțeles intermediar între acela de derulare și declanșare. De altminteri, tocmai astfel o înțelege Eimer însuși, cînd vorbește despre caracterul caleidoscopic al variației[31], sau cînd spune că variația materiei organizate se produce

într-un sens definit, după cum în direcții definite cristalizează materia anorganică[32]. La nevoie putem fi de acord că e vorba de un proces fizico-chimic, cînd avem în vedere schimbările în pigmentarea pielii. Dar dacă se extinde acest mod de explicație la cazul formării gradate a ochiului de vertebrate, spre exemplu, va trebui presupus că fizico-chimia organismului este aici de așa fel, încît influența luminii a determinat-o să construiască o serie progresivă de aparate vizuale extrem de complexe, și totuși capabile să vadă și încă din ce în ce mai bine[33]. Ce să spună mai mult, pentru a caracteriza această fizico-chimie cu totul specială, partizanul cel mai hotărît al doctrinei finalității? Iar poziția unei filosofii mecaniciste nu va deveni și mai dificilă, cînd i se va arăta că oul unei moluște nu poate avea aceeași compoziție chimică cu acela al unui vertebrat, că substanța organică ce a evoluat spre cea dintîi dintre forme n-a mai putut fi chimic identică cu aceea care s-a îndreptat în cealaltă direcție, că totuși, sub influența luminii s-a format în ambele cazuri același organ?

Cu cît vom reflecta mai mult, cu atît vom vedea mai bine că producerea aceluiași efect prin două acumulări diverse ale unui număr enorm de mici cauze este contrară principiilor invocate de filosofia mecanicistă. Noi am concentrat discuția asupra unui exemplu extras din filogeneză. Dar ontogeneza nu ne-ar fi furnizat fapte mai puțin doveditoare. În fiecare clipă, sub ochii noștri, natura ajunge la rezultate identice, pentru specii uneori vecine, prin procese embriogenetice total diferite. Observațiile de „heteroblastie" s-au înmulțit în ultimii ani[34] și a trebuit să se renunțe la teoria aproape clasică a specificității foițelor embrionare. Pentru a ne menține la comparația noastră între ochiul vertebratelor și cel al moluștelor, vom observa că retina vertebratelor este produsă de o expansiune care emite mugurele creierului la embrion. Este un adevărat centru nervos care merge spre periferie. Dimpotrivă, la moluște retina derivă direct din ectoderm, nu indirect prin intermediul encefalului embrionar. Sînt deci procese evolutive diferite care, la om și la scoica Pecten

ajung la dezvoltarea aceleiaşi retine. Dar fără a merge chiar pînă la compararea a două organisme atît de îndepărtate, vom ajunge la o concluzie identică studiind, la unul şi acelaşi organism, anumite fenomene de regenerare foarte curioase. Dacă se extirpă cristalinul unui Triton se constată că el se regenerează prin iris[35]. Or, cristalinul primitiv s-a constituit pe seama ectodermului, în timp ce irisul este de origine mezodermică. Mai mult: dacă la *Salamandra maculata* se prelevează cristalinul păstrînd irisul, regenerarea cristalinului se face prin partea superioară a irisului; dar dacă se suprimă partea superioară a irisului regenerarea se iniţiază în pătura internă sau retiniană a regiunii rămase[36]. Astfel părţi diferit aşezate, diferit constituite, îndeplinind în condiţii normale funcţii diferite, sînt capabile să efectueze aceleaşi înlocuiri şi să elaboreze, cînd trebuie, aceleaşi piese ale maşinii. Întîlnim aici acelaşi efect obţinut prin combinaţii diferite de cauze.

De voie de nevoie, va trebui să facem apel la un principiu de orientare intern pentru a obţine această convergenţă de efecte. Posibilitatea unei asemenea convergenţe nu apare nici în teza darwinistă şi mai ales neo-darwinistă a variaţiilor întîmplătoare imperceptibile, nici în ipoteza variaţiilor accidentale bruşte, nici chiar în teoria care atribuie direcţii definite evoluţiei diverselor organe printr-un fel de compunere mecanică între forţele externe şi interne. Ajungem deci la singura dintre formele actuale de evoluţionism, despre care ne mai rămîne să vorbim, neolamarckismul.

Se ştie că Lamarck atribuie fiinţelor vii însuşirea de a varia ca urmare a folosirii şi nefolosirii organelor, şi de a transmite urmaşilor variaţiile astfel dobîndite. Unei doctrine de acest gen i se alătură astăzi un anumit număr de biologi. Variaţia care ajunge să producă o specie nouă nu ar fi o variaţie întîmplătoare, proprie germenului însuşi. Ea n-ar mai fi reglată de un determinism *sui-generis*, care să dezvolte caractere determinate, independent de orice grijă pentru utilitate. Variaţia s-ar naşte din chiar efortul fiinţei vii pentru adaptarea la condiţiile de

trai. Acest efort ar putea, de altfel, să nu fie decît exercițiul mecanic al anumitor organe, provocat mecanic de presiunea circumstanțelor exterioare. Dar el ar putea de asemenea să implice conștiința și voința și tocmai în acest sens pare să-l înțeleagă unul dintre reprezentanții cei mai străluciți ai doctrinei, naturalistul american Cope[37]. Neo-lamarckismul este deci, dintre toate formele actuale de evoluționism, singurul capabil să admită un principiu intern și psihologic de dezvoltare, deși nu-l invocă neapărat. Și este de asemenea singurul evoluționism ce pare să-și dea seama de formarea organelor complexe, identice pe linii independente de dezvoltare. El concepe că același efort de valorificare a acelorași circumstanțe duce la același rezultat, mai ales dacă problema pusă de circumstanțele externe este din cele care nu admit decît o soluție. Rămîne de știut dacă termenul „efort" nu trebuie luat într-un înțeles mai profund, mai psihologic, deși nici un neolamarckist nu presupune aceasta.

Într-adevăr, una este o simplă variație de talie și altceva o schimbare de formă. Nimeni nu va contesta faptul că un organ se poate întări și crește prin exercițiu. Dar este o mare distanță de la aceasta și pînă la dezvoltarea progresivă a unui ochi, precum cel al moluștelor și vertebratelor. Dacă acest efect se atribuie prelungirii de influență a luminii, recepționată pasiv, ne reîntoarcem la teza pe care am criticat-o. Dacă, dimpotrivă, se invocă o activitate internă, atunci e vorba despre altceva decît numim îndeobște efort, căci niciodată efortul n-a produs în fața noastră nici cea mai neînsemnată complicare a unui organ, și totuși a trebuit un număr enorm de asemenea complicații, admirabil coordonate reciproc, pentru a trece de la pata pigmentară a infuzorului la ochiul vertebratului. Să admitem totuși această concepție a procesului evolutiv pentru animale: cum o vom extinde la lumea plantelor? Aici variațiile de formă nu par să implice și nici să antreneze întotdeauna schimbări funcționale iar cînd cauza variației este de ordin psihologic este greu de a o mai numi efort, cel puțin de a lărgi prea mult

sensul cuvîntului. Adevărul este că trebuie căutat sub efortul însuşi o cauză mai adîncă.

Credem că faptul e necesar, mai ales dacă se doreşte găsirea unei cauze a variaţiilor constant ereditare. Nu vom intra în amănuntele controverselor referitoare la transmisibilitatea caracterelor dobîndite; şi mai puţin am vrea să ne pronunţăm prea categoric într-o chestiune care nu este de competenţa noastră. Nu putem totuşi s-o neglijăm complet. Nicăieri nu se vede mai bine imposibilitatea, pentru filosofi, de a se menţine astăzi în generalităţi vagi, asupra acestei probleme, şi este la fel de clară obligaţia lor de a-i urmări pe savanţi în detaliile experienţelor, de a discuta cu ei rezultatele. Dacă Spencer ar fi început prin a-şi pune problema eredităţii caracterelor dobîndite, evoluţionismul său ar fi luat neîndoielnic o cu totul altă formă. Dacă (aşa cum ni se pare probabil) un obicei căpătat de individ nu se transmite descendenţilor decît în cazuri cu totul excepţionale, toată psihologia lui Spencer ar trebui refăcută, iar o bună parte a filosofiei sale s-ar prăbuşi. Să spunem deci cum ni se pare că se pune problema şi în ce sens am putea căuta s-o rezolvăm.

După ce a fost afirmată ca o dogmă, transmisibilitatea caracterelor dobîndite a fost negată nu mai puţin dogmatic, pentru motive extrase *a priori* din presupusa natură a celulelor germinale. Se ştie cum a ajuns Weimann, prin ipoteza proprie a continuităţii plasmei germinative, să considere celulele germinative – ovulele şi spermatozoizii – ca aproape independente de celule somatice. Plecînd de la ele s-a pretins, şi mulţi încă mai pretind, că transmiterea ereditară a unui caracter dobîndit ar fi de neconceput. Dar dacă, din întîmplare, experienţa ar arăta că asemenea caractere dobîndite sînt transmisibile, ea ar dovedi prin aceasta că plasma germinativă nu este atît de independentă de mediul somatic, pe cît se spune, iar transmisibilitatea caracterelor dobîndite ar deveni *ipso facto* de conceput: ceea ce înseamnă că conceptibilitatea şi inconceptibilitatea n-au nimic de-a face cu chestiunea, fiind numai de domeniul experien-

ței. Dar tocmai aici începe dificultatea. Caracterele dobîndite, de care e vorba, sînt cel mai adesea obiceiuri sau efecte ale lor și se întîmplă rar ca la baza unui obicei contractat să nu existe o aptitudine naturală. Încît ne putem întreba mereu dacă s-a transmis individului obiceiul dobîndit, prin *soma* sau nu este vorba mai curînd de o aptitudine naturală, anterioară obiceiului căpătat: această aptitudine ar fi rămas inerentă *germenelui* pe care individul îl poartă în el, așa cum era ea inerentă încă individului și deci germenelui său. Astfel, nimic nu dovedește orbirea cîrtiței pentru că a căpătat obiceiul de a trăi sub pămînt: poate pentru că ochii ei erau pe cale de a se atrofia, a trebuit să se condamne la viața subterană[38]. În acest caz tendința pierderii vederii s-ar fi transmis din germen în germen, fără ca să fi existat ceva de dobîndit sau de pierdut prin soma cîrtiței. Din faptul că fiul unui armurier a devenit, mult mai repede decît tatăl său, un excelent țintaș, nu se poate conchide că obiceiul părintelui s-a transmis copilului, căci anumite predispoziții naturale, pe cale de a crește, au putut trece de la germenul producător al tatălui la germenul producător al fiului, mărindu-se pe parcurs datorită elanului primitiv și asigurînd fiului o suplețe mai mare decît a tatălui, fără a fi interesat de ceea ce făcea acesta. La fel, pentru multe exemple culese din domesticirea progresivă a animalelor: este greu de știut dacă se transmite obiceiul căpătat, sau mai curînd o tendință naturală, și anume, chiar aceea care a decis alegerea pentru domesticire a cutărei sau cutărei specii, ori a unor reprezentanți ai ei. La drept vorbind, cînd se elimină toate cazurile îndoielnice, toate faptele apte de mai multe interpretări, nu mai rămîn, ca exemple sigure de particularități dobîndite și transmise, decît faimoasele experiențe ale lui Brown-Séquard, repetate și confirmate de diverși fiziologi[39]. Secționînd, la cobai, măduva spinală sau nervul sciatic, Brown-Séquard determina o stare epileptică transmisibilă descendenților. Leziuni ale aceluiași nerv sciatic, ale corpului restiform etc., provoacă la cobai tulburări variate, pe care progenitura sa le putea moșteni, uneori sub o formă destul de diferită: exoftalmie, pier-

derea degetelor de la picioare etc. Dar nu s-a demonstrat că, în aceste cazuri diverse de transmitere ereditară, a existat o influență veritabilă a somei animalului asupra germenelui său. Încă Weismann obiecta că operația lui Brown-Séquard ar fi putut introduce în corpul cobaiului anumiți microbi speciali, care să-și găsească mediul nutritiv în țesuturile nervoase, și care să transmită maladia pătrunzînd în elementele sexuale[40]. Această obiecție a fost îndepărtată de însuși Brown-Séquard[41]; dar s-ar putea face alta mai plauzibilă. Rezultă, într-adevăr, din experiențele lui Voisin și Peron că accesele de epilepsie sînt urmate de eliminarea unui corp toxic, capabil să producă la animale, prin injecție, accidente convulsive[42]. Poate că tulburările trofice, urmînd după leziunile nervoase pe care Brown-Séquard le provoca, se manifestau exact prin formarea acestei otrăvi. În acest caz toxina ar trece de la cobai la spermatozoidul sau la ovulul respectiv, determinînd în dezvoltarea embrionului o tulburare generală, care ar putea totuși să nu aibă efecte vizibile decît asupra cutărui sau cutărui punct special al organismului evoluat. Lucrurile s-ar petrece aici ca în experiențele lui Charrin, Delamare și Moussu. Cobai în gestație, cărora li s-a vătămat ficatul sau rinichiul, transmiteau această leziune progeniturii lor numai pentru că deteriorarea organului matern generase „citoxine" specifice, care acționau asupra organului omolog al foetusului[43]. Este adevărat că în aceste experiențe, ca de altfel într-o observație anterioară a acelorași fiziologi[44], foetusul format este influențat de toxine. Dar alte cercetări ale lui Charrin au izbutit să arate că același efect poate fi produs, printr-un mecanism analog, și asupra spermatozoidului și ovulelor[45]. Deci, ereditatea unei particularități dobîndite s-ar putea explica, în experiențele lui Brown-Séquard, printr-o intoxicare a germenului. Leziunea, oricît pare de bine localizată, s-ar transmite prin același proces ca tara alcoolică, de pildă. Dar, oare, n-ar putea fi la fel pentru orice particularitate dobîndită, care devine ereditară?

Există, într-adevăr, un punct asupra căruia cad de acord cei ce afirmă și cei care neagă transmisibilitatea caracterelor

dobîndite: acela că anumite influențe, precum a alcoolului, se pot exercita deopotrivă asupra ființei vii și asupra plasmei sale germinative. Într-un asemenea caz e vorba de ereditatea unei tare și totul se petrece *ca și cum* soma părintelui ar fi funcționat asupra germenului său, deși în realitate germenul și soma au suferit, ambii, influența aceleiași cauze. Totuși, să admitem că soma poate influența germenul, cum se crede cînd se consideră caracterele dobîndite ca transmisibile. Ipoteza cea mai firească nu este presupunerea că lucrurile se vor petrece în al doilea caz ca în primul, și că efectul direct al influenței somatice va fi o alterare *generală* a plasmei germinative? Dacă ar fi așa, ar fi o excepție, un accident, ca modificarea descendentului să fie la fel cu a părintelui. Va fi ca în ereditatea tarei alcoolice: aceasta trece neîndoielnic de la tată la copil, dar ea poate îmbrăca la fiecare dintre copii o formă diferită, și la nici unul dintre ei să nu semene cu ceea ce era la tată. Să numim C schimbarea produsă în plasmă, C putînd, de altfel, să fie pozitiv sau negativ, adică să reprezinte cîștigul sau pierderea anumitor substanțe. Efectul nu va reproduce exact cauza lui, modificarea germenului provocată de o anumită modificare a unei anume părți a somei nu va determina aceeași modificare a aceleiași părți a noului organism pe cale de formare, decît dacă toate celelalte părți născînde ale acestuia se bucură, față de C, de un fel de imunitate: aceeași parte va fi atunci modificată în noul organism, pentru că formarea acestei părți se va dovedi singura cale sensibilă la noua influență: ea va putea să fie modificată într-un cu totul alt sens decît partea corespunzătoare a organismului generator.

Noi am propune deci introducerea unei distincții între ereditatea de *abatere* și cea de *caracter*. Un individ care dobîndește un caracter nou se *abate* prin aceasta de la forma pe care o avea și pe care ar fi reprodus-o, dezvoltînd-o, germenii sau mai adesea semi-germenii pe care îi deține. Dacă această modificare nu antrenează producerea de substanțe capabile să modifice germenul, sau o alterare generală a nutriției în stare să-l priveze de anumite elemente, ea nu va avea nici un efect asupra descen-

denței individului. Este tocmai ceea ce se întîmplă, fără îndoială, cel mai adesea. Dacă, dimpotrivă, are un oarecare efect, se întîmplă probabil prin mijlocirea unei schimbări chimice pe care o va fi determinat în plasma germinativă: această schimbare chimică va putea, în mod excepțional, să readucă modificarea originală în organismul pe care germenul îl va dezvolta, dar există tot atîtea, ba chiar și mai multe șanse ca să facă altceva. În acest din urmă caz organismul generat se va abate poate de la tipul normal, la fel cu organismul generator, dar se va îndepărta de el *diferit*. El va moșteni abaterea și nu caracterul. În general, deci, obiceiurile căpătate de un individ nu au probabil nici o repercusiune asupra descendenței sale; iar cînd au, modificarea produsă la descendenți poate să nu aibă nici o asemănare vizibilă cu modificarea originală. Cel puțin asta este ipoteza care ni se pare cea mai verosimilă. În orice caz, pînă la proba contrară, dacă nu se vor face experiențele decisive cerute de un biolog eminent[46], trebuie să ținem seama de actualele rezultate ale observației. Or, luînd în considerare situația optimă pentru teza transmisibilității caracterelor dobîndite – presupunînd că pretinsul caracter dobîndit nu este, în majoritatea cazurilor, dezvoltarea mai mult sau mai puțin tardivă a unui caracter înnăscut – faptele ne arată că transmiterea ereditară este excepția și nu regula. Cum să aștepți de la ea să dezvolte un organ ca ochiul? Cînd ne gîndim la numărul enorm de variații, dirijate în același sens, pe care trebuie să le presupunem ca acumulate unele lîngă altele pentru a trece de la pata pigmentară a infuzorului la ochiul moluștei și vertebratului, ne întrebăm cum ereditatea pe care o observăm ar fi putut determina vreodată această îngrămădire de diferențe, admițînd că eforturi individuale le-au putut produce pe fiecare în parte. De aceea neolamarckismul, ca și alte forme de evoluționism, nu ne pare capabil să rezolve problema.

*

Supunînd diversele forme actuale de evoluționism unei verificări comune, arătînd că toate se izbesc de aceeași dificul-

tate invincibilă, nu avem deloc intenția să le trimitem la coș. Fiecare dintre ele, întemeiată pe un număr însemnat de fapte, trebuie să fie adevărată în felul ei. Fiecare trebuie să corespundă unui anumit punct de vedere asupra procesului de evoluție. De altfel, poate că trebuie ca o teorie să se mențină exclusiv la un punct de vedere particular, pentru a rămîne științifică, adică pentru a da cercetărilor de detaliu o direcție precisă. Dar realitatea asupra căreia fiecare din aceste teorii are o viziune parțială, trebuie să le depășească pe toate. Și această realitate este obiectul specific al filosofiei, care nu este constrînsă la precizia științei, pentru că nu urmărește nici o aplicație. Să arătăm deci, în cîteva cuvinte, ceea ce fiecare din cele trei mari forme actuale ale evoluționismului ni se pare că aduce pozitiv în soluționarea problemei, ceea ce fiecare lasă deoparte, și asupra cărui punct, după opinia noastră, ar trebui concertat acest triplu efort pentru a obține o idee mai cuprinzătoare, deși prin aceasta mai vagă, a procesului evolutiv.

Neodarwiniștii au probabil dreptate, credem noi, cînd consideră cauzele esențiale ale variației ca fiind deosebirile inerente germenului, cu suport individual. Aceste deosebiri nu sînt deci acțiuni ale individului în cursul vieții. Nu-i mai aprobăm pe acești biologi cînd consideră diferențele inerente ale germenului ca pur întîmplătoare și individuale. Nu putem să ne reținem a crede că ele reprezintă dezvoltarea unui impuls care trece din germen în germen prin indivizi, că nu sînt deci pure întîmplări și că pot să apară în același timp sub aceeași formă, la toți reprezentanții aceleiași specii sau cel puțin la un număr dintre ei. De altfel, teoria *mutațiilor* modifică profund darwinismul în această privință. Ea spune că la un moment dat, după o lungă perioadă de stabilitate, întreaga specie este cuprinsă de o tendință de schimbare. Rezultă că *tendința de schimbare* nu este întîmplătoare. E drept că schimbarea însăși ar fi întîmplătoare, dacă mutația ar acționa, cum spune De Vries, în sensuri diferite la diferiți reprezentanți ai speciei. Dar, mai întîi, ar trebui văzut dacă teoria sa confirmă la multe alte specii vegetale

(De Vries nu a verificat-o decît pe *Oenothera Lamarckiana*[47], şi apoi nu este imposibil, cum vom explica mai departe, ca rolul întîmplării să fie mult mai mare în variaţia plantelor decît în a animalelor, pentru că, în lumea vegetală, funcţia nu depinde atît de mult de formă. Oricum ar fi, neodarwiniştii sînt pe cale să admită că perioadele de mutaţie sînt determinate. Acelaşi ar putea să fie şi sensul mutaţiei, cel puţin la animale, şi în măsura în care o vom arăta.

S-ar ajunge astfel la o ipoteză ca aceea a lui Eimer, după care variaţiile diferitelor caractere se succed, din generaţie în generaţie, în sensuri definite. Această ipoteză ni se pare plauzibilă, în limitele în care Eimer însuşi o închide. Desigur, evoluţia lumii organice nu trebuie să fie predeterminată în ansamblu. Noi pretindem dimpotrivă, că spontaneitatea vieţii se manifestă printr-o continuă creaţie de forme care urmează după alte forme. Dar această indeterminare nu poate fi completă: ea trebuie să lase determinării o anumită parte. Un organ ca ochiul, de pildă, s-a format cu siguranţă prin variaţie continuă într-un sens definit. Mai mult, noi nu vedem cum s-ar explica altfel asemănarea de structură a ochiului la specii care nu au deloc aceeaşi istorie. Ne despărţim de Eimer atunci cînd pretinde, despre combinaţiile de cauze fizice şi chimice, că sînt suficiente pentru a asigura rezultatul. Noi am încercat, dimpotrivă, să stabilim prin exemplul precis al ochiului că, dacă există aici „ortogeneză", intervine o cauză psihologică.

Tocmai la o cauză de ordin psihologic au apelat unii neolamarckişti. Exact în aceasta constă una din tezele cele mai solide ale neolamarckismului. Dar, dacă această cauză nu este decît efortul conştient al individului, ea n-ar putea funcţiona decît într-un număr destul de restrîns de cazuri; ea va interveni cel mult la animale şi nu în lumea vegetală. Chiar la animale, n-ar acţiona decît asupra punctelor direct sau indirect supuse influenţei voinţei. Acolo unde acţionează ea, chiar nu văd cum ar obţine o schimbare atît de profundă ca o creştere de complexitate: aceasta ar fi de conceput cel mult atunci cînd caracterele

dobîndite s-ar transmite cu regularitate, adăugîndu-se unul altuia; dar această transmitere pare mai curînd excepția decît regula. O schimbare ereditară și de un sens definit, care decurge acumulîndu-se și combinîndu-se cu ea însăși, pentru a construi o mașină tot mai complicată, trebuie neîndoielnic să se coreleze cu vreun soi de efort, dar un efort de altă profunzime decît cel individual, de o altfel de independență față de circumstanțe, un efort comun majorității reprezentanților aceleiași specii, inerent germenilor pe care îi poartă, mai curînd decît substanței lor, asigurat prin aceasta că se va transmite descendenților.

*

Revenind astfel, după un lung ocol, la ideea de la care plecasem, aceea a unui *elan originar* al vieții, trecînd de la o generație de germeni la generația următoare prin mijlocirea organismelor dezvoltate care formează trăsătura de unire între germeni. Acest elan ce se conservă pe liniile de evoluție între care se împarte, este cauza profundă a variațiilor, cel puțin a celor care se transmit cu regularitate, care se adună, care creează specii noi. În general, cînd speciile au început a se diferenția plecînd de la o origine comună, ele își accentuează divergența pe măsură ce avansează în evoluție. Totuși, în puncte definite, ele vor putea și vor trebui chiar să evolueze identic, dacă se acceptă ipoteza unui elan comun. Este ceea ce ne rămîne de arătat mai precis prin chiar exemplul pe care l-am ales, formarea ochiului la moluște și la vertebrate. Ideea unui „elan originar" va putea să devină astfel clară.

Două puncte sînt la fel de surprinzătoare într-un organ ca ochiul: complexitatea structurii și simplitatea funcționării. Ochiul se compune din părți distincte, precum sclerotica, corneea, retina, cristalinul etc. Despre fiecare din aceste părți amănuntul poate merge la infinit. Pentru a nu vorbi decît de retină, se știe că ea cuprinde trei pături suprapuse de elemente nervoase – celule multipolare, bipolare, vizuale – fiecare dintre ele are individualitatea sa și constituie un organism foarte complex: și încă aceasta nu este decît o schemă simplificată a structurii

fine a acestei membrane. Maşina care este ochiul se compune deci dintr-o infinitate de maşini, toate de o complexitate extremă. Totuşi vederea este un fapt simplu. Îndată ce ochiul se deschide, vederea funcţionează. Tocmai pentru că funcţionarea este simplă, cea mai uşoară abatere de la natură, în construirea maşinii infinit de complicate ar face vederea imposibilă. Acest contrast între complexitatea organului şi unitatea funcţiunii deconcertează spiritul.

O teorie mecanicistă este aceea care ne va face să asistăm la construcţia gradată a maşinii sub influenţa circumstanţelor exterioare, ele intervenind direct printr-o acţiune asupra ţesuturilor sau indirect, prin selecţia celor mai bine adaptaţi. Dar orice formă ar lua această teză, presupunînd că valorează ceva pentru detalierea părţilor, ea nu aruncă nici o lumină asupra corelaţiei lor.

Survine atunci doctrina finalităţii. Ea spune că părţile au fost asamblate după un plan preconceput, în vederea unui scop. În' care asemuieşte lucrul naturii cu acela al lucrătorului ce procedează şi el la asamblarea părţilor în vederea realizării unei idei sau a unităţii unui model. Mecanicismul va reproşa pe drept cuvînt finalismului caracterul său antropomorfic. Dar nu bagă de seamă că procedează după aceeaşi metodă, doar trunchiind-o. Fără îndoială, a eliminat scopul premeditat sau modelul ideal. Dar mecaniçismul vrea, de asemenea, ca natura să fi lucrat ca un muncitor uman, asamblînd părţile. O simplă privire asupra dezvoltării unui embrion i-ar arăta totuşi că viaţa procedează cu totul altfel. *Ea nu procedează prin asociere şi adunare de elemente, ci prin disociere şi dedublare.*

Trebuie deci depăşite ambele puncte de vedere, cel al mecanicismului şi cel al finalismului, care nu sînt, în fond, decît puncte de vedere în care spiritul uman a fost condus de spectacolul muncii umane. Dar în ce sens depăşite? Spuneam că din descompunere în descompunere, cînd se analizează structura unui organ, se merge la infinit, deşi funcţionarea totului este un lucru simplu. Acest contrast între complicarea la infinit a orga-

nului şi simplitatea extremă a funcţionării este exact ceea ce ar trebui să ne deschidă ochii.

În general, cînd acelaşi obiect apare pe de o parte ca simplu, iar pe de alta ca nelimitat de complex, cele două aspecte sînt departe de a avea aceeaşi importanţă, sau mai curînd acelaşi grad de realitate. Simplitatea aparţine atunci obiectului însuşi, iar infinita complicare aparţine punctelor de vedere pe care ni le formăm asupra obiectului, învîrtindu-ne împrejurul lui, simbolurilor alăturate, prin care simţurile sau inteligenţa noastră ni le reprezintă, mai general, elementelor de *ordin diferit* cu care, de asemenea, rămîne incompatibil, fiind de altă natură decît ele. Un artist de geniu a pictat o figură pe pînză. Am putea să-i imităm tabloul cu plăcuţe de mozaic multicolore. Şi vom reproduce cu atît mai bine curbele şi nuanţele modelului cu cît plăcuţele vor fi mai mici, mai numeroase, în tonuri mai variate. Dar ar trebui o infinitate de elemente infinit de mici, cu o infinitate de nuanţe, pentru a obţine exact echivalentul acestei figuri pe care artistul a conceput-o ca un lucru simplu, pe care a vrut să-l transfere întreg pe pînză, şi care este cu atît mai împlinit cu cît apare mai bine ca proiecţia unei intuiţii indivizibile. Acum, să presupunem că ochii noştri sînt altfel făcuţi, încît nu se pot împiedica să vadă în opera maestrului un efect de mozaic. Sau să presupunem că inteligenţa noastră este astfel făcută încît nu-şi poate explica apariţia figurii pe pînză altfel, decît printr-o muncă de mozaicar. Atunci am putea vorbi simplu de un asamblaj al plăcuţelor, şi ne-am situa în ipoteza mecanicistă. Am putea adăuga că a fost necesar, în afară de materia asamblajului, un plan după care să lucreze autorul mozaicului: de astă dată ne-am exprima ca finalişti. Dar nici într-un caz nici în altul nu am percepe procesul real, căci nu au existat plăcuţe de mozaic asamblate. Tabloul, vreau să spun actul simplu proiectat pe pînză, este cel care, prin simplul fapt al intrării în percepţia noastră, s-a descompus el însuşi în ochii noştri, în mii şi mii de plăcuţe care prezintă, recompuse, un admirabil aranjament. Astfel ochiul, cu minunata lui complexi-

tate de structură, ar putea să nu fie decît actul simplu al vederii, în măsura în care se împarte pentru noi într-un mozaic de celule, a căror ordine ni se pare minunată cînd ne-am reprezentat totalitatea ca un asamblaj.

Dacă ridic mîna din punctul A în B, această mişcare îmi apare concomitent sub două aspecte. Simţită dinlăuntru, este un act simplu, indivizibil. Observată dinafară, este traseul unei anumite curbe AB. Pe această linie voi distinge cîte poziţii vreau, iar linia însăşi va putea fi definită ca o anumită coordonare a acestor poziţii. Dar poziţiile în număr infinit, şi ordinea care le leagă, sînt menite automat actului indivizibil prin care mîna mea a mers din A în B. Aici mecanicismul ar consta în a nu vedea decît poziţiile. Finalismul ar ţine seama de ordinea lor. Dar mecanicismul şi finalismul ar trece, ambele, pe alături de mişcare, adică de realitatea însăşi. Într-un anume sens mişcarea este *mai mult* decît poziţiile şi ordinea lor, căci ajunge să o luăm în simplitatea ei indivizibilă, pentru ca infinitatea poziţiilor succesive, ca şi ordinea lor, să fie luate concomitent, la care se adaugă ceva ce nu este nici ordine nici poziţie, însă este esenţialul: mobilitatea. Într-un alt sens, mişcarea este *mai puţin* decît seria poziţiilor, cu ordinea care le reuneşte; căci pentru a aşeza punctele într-o anumită ordine, trebuie mai întîi să-ţi reprezinţi ordinea şi apoi s-o realizeazi cu puncte, trebuie o muncă de asamblare şi trebuie inteligenţă, în timp ce mişcarea simplă a mîinii nu conţine nimic din toate acestea. Ea nu este inteligentă în sensul uman al cuvîntului, şi nu este un asamblaj, căci nu este făcută din elemente. La fel pentru raportul ochiului cu vederea. În vedere nu există *mai mult* decît celelalte componente ale ochiului şi decît coordonarea lor reciprocă: în acest sens nici mecanicismul nici finalismul nu merg atît de departe, pe cît ar trebui. Dar într-un alt sens mecanicismul şi finalismul merg prea departe, căci ele atribuie naturii cea mai formidabilă dintre muncile lui Hercule, cînd vor ca ea să ridice pînă la nivelul actului simplu al evoluţiei o infinitate de elemente infinit de complicate, în timp ce natura n-a făcut mai mult efort pentru

a construi un ochi, decît am făcut eu pentru a ridica mîna. Actul ei simplu s-a divizat automat într-o infinitate de elemente care vor fi coordonate de aceeași idee, așa cum mișcarea mîinii mele a lăsat pe dinafară o infinitate de puncte necesare pentru a rezolva aceeași ecuație.

Dar aceasta e o problemă pe care o înțelegem cu multă greutate, căci nu ne putem împiedica să ne reprezentăm organizarea ca pe o *fabricație*. Totuși, una este a fabrica și altceva a organiza. Prima operație este specifică omului. Ea constă în asamblarea părților de materie astfel confecționate, încît să le putem îmbina între ele pentru a obține o acțiune comună. Le dispunem, cum s-ar spune, împrejurul acțiunii care le este de acum centru ideal. Fabricația merge deci de la periferie la centru sau, cum spuneau filosofii, de la multiplu la unu. Dimpotrivă, munca de organizare merge de la centru la periferie. Ea începe într-un punct care este aproape un punct matematic, și se propagă împrejurul acestuia prin unde concentrice care întotdeauna se lărgesc. Munca de fabricație este cu atît mai eficace cu cît dispune de o mai mare cantitate de materie. Ea procedează prin concentrare și compresiune. Dimpotrivă, actul de organizare are ceva exploziv: la plecare îi trebuie cît mai puțin loc posibil, un minim de materie, ca și cum forțele organizatorice n-ar intra în spațiu decît cu regret. Spermatozoidul, care pune în mișcare procesul evolutiv al vieții embrionare, este una din cele mai mici celule ale organismului; și doar o mică porțiune din el participă realmente la operație.

Dar acestea nu sînt decît diferențe superficiale. Scormonind sub ele vom găsi, credem noi, o diferență mai profundă.

Opera fabricată definește forma de lucru a fabricației. Înțeleg prin aceasta că fabricantul regăsește în produsul său exact ce a pus. Dacă vrea să facă o mașină, va pregăti piesele una cîte una, apoi le va asambla: mașina va lăsa să i se vadă și componentele și asamblajul. Ansamblul rezultatului reprezintă aici ansamblul muncii și fiecărei părți a muncii îi corespunde o parte a rezultatului.

Acum, eu recunosc că știința pozitivă poate și trebuie să procedeze ca și cum organizarea ar fi o muncă de același gen. Numai că această condiție va avea influență asupra corpurilor organizate. Obiectul său nu este, într-adevăr, să ne dezvăluie fondul lucrurilor, ci să ne furnizeze cel mai bun mijloc de acțiune asupra lor. Or, fizica și chimia sînt științe avansate, iar materia vie nu se supune acțiunii noastre decît în măsura în care o putem trata prin procedeele fizicii și chimiei noastre. Organizarea nu va putea fi deci studiată științific decît în cazul în care corpul organizat a fost identificat cu o mașină. Celulele vor fi piesele mașinii, organismul va fi ansamblul. Iar lucrările elementare care au organizat părțile vor fi socotite ca elementele reale ale muncii care a organizat totul. Iată punctele de vedere ale științei. Orice altceva ține, după opinia noastră, de punctul de vedere filosofic.

Pentru noi totalitatea unei mașini organizate reprezintă binele, mai exact totalitatea muncii organizatoare (ceea ce nu este adevărat decît cu aproximație), dar părțile mașinii nu corespund părților muncii, căci *materialitatea acestei mașini nu mai reprezintă un ansamblu de mijloace întrebuințate, ci un ansamblu de obstacole ocolite:* este mai curînd o negare decît o realitate pozitivă. Astfel, după cum am arătat într-un studiu anterior, vederea este o putere ce ar aștepta, *îndreptățit,* o infinitate de lucruri inaccesibile privirii noastre. Dar o asemenea vedere nu se prelungește în acțiune; ea ar fi bună pentru o fantomă și nu pentru o ființă vie. Vederea unei ființe vii este o vedere eficace, limitată la obiectele asupra cărora ființa poate acționa: este o vedere *canalizată,* iar aparatul vizual doar simbolizează munca de canalizare. În consecință, crearea aparatului vizual nu se explică mai bine prin asamblarea elementelor lui anatomice, decît s-ar explica săparea unui canal prin căratul pămîntului din care s-au făcut malurile lui. Teza mecanicistă ar consta în a spune că pămîntul a fost cărat căruță cu căruță; finalismul ar adăuga că pămîntul n-a fost descărcat la întîmpla-

re, căruțașii au urmat un plan. Dar mecanicismul și finalismul s-ar înșela în aceeași măsură, căci canalul s-a făcut altfel.

Mai exact, noi comparăm procedeul prin care natura a construit un ochi cu actul simplu prin care ridicăm mîna. Dar noi am presupus că mîna nu întîlnește nici o rezistență. Să ne imaginăm că în loc să se miște în aer, mîna mea trece prin pilitură de fier care se comprimă și opune rezistență pe măsură ce mîna înaintează. La un moment dat mîna își va fi epuizat efortul și exact în acest moment granulele de pilitură se vor fi suprapus și coordonat într-o formă determinată, aceea a mîinii care se oprește și a unei părți a brațului. Acum, să presupunem că mîna și brațul au rămas invizibile. Spectatorii vor căuta în chiar granulele de pilitură și în forțele interne ale grămezii explicația formei întipărite. Unii vor raporta poziția fiecărei granule la acțiunea pe care granulele vecine o exercită asupra ei: aceștia vor fi mecaniciștii. Alții vor vrea ca un plan de ansamblu să fi prezidat la detalierea acestei acțiuni elementare: sînt finaliștii. Dar adevărul este că a existat, pur și simplu, un act indivizibil, acela al mîinii traversînd pilitura de fier: detaliile inepuizabile ale mișcării granulelor, ca și ordinea aranjamentului lor final, exprimă oarecum negativ această mișcare nedivizată, fiind forma globală a unei rezistențe și nu o sinteză de acțiuni pozitive elementare. De aceea, dacă se dă numele de „efect" aranjării granulelor și cel de „cauză" mișcării mîinii, se va putea spune, în cel mai rău caz, că totalitatea efectului se explică prin totalitatea cauzei, dar părților cauzei nu le vor corespunde nicidecum părțile efectului. Cu alte cuvinte, nici mecanicismul nici finalismul nu vor fi la obiect și va trebui recurs la un mod de explicare *sui-generis*. Or, în ipoteza propusă de noi, raportul vederii cu aparatul vizual ar fi aproape ca acela al mîinii cu pilitura de fier care o modelează, o canalizează și îi limitează mișcarea.

Cu cît efortul mîinii este mai mare, cu atît ea merge mai departe în interiorul piliturii. Dar, oricare ar fi punctul în care se oprește, instantaneu și automat granulele se echilibrează, se

coordonează între ele. La fel pentru vedere şi pentru organul său. Actul unitar care formează vederea progresează mai mult sau mai puţin, iar în plus materialitatea organului este formată dintr-un număr mai mult sau mai puţin important de elemente coordonate, dar ordinea este completă şi perfectă. Ea n-ar putea fi parţială, pentru că, încă o dată, procesul real care îi dă naştere nu are părţi. Nici mecanicismul nici finalismul nu ţin seama de aceasta şi nu-i acordăm atenţia cuvenită nici cînd ne uimim de minunata structură a unui instrument ca ochiul. La temeiul uimirii noastre se află mereu ideea că *numai o parte* din această ordine *ar putea* fi înţeleasă, că înţelegerea ei completă este un fel de favoare. Această favoare finaliştii şi-au refuzat-o dintr-o dată, prin cauza finală; mecaniciştii vor s-o obţină treptat prin efectul selecţiei naturale; dar şi unii şi alţii văd în această ordine ceva pozitiv, iar în cauza ei ceva care se fracţionează, ceva care conţine toate gradele posibile de îndeplinire. În realitate, cauza este mai mult sau mai puţin puternică, dar nu-şi poate produce efectul decît în bloc şi plenar. După ce va merge mai mult sau mai puţin departe în sensul vederii, va da simplele acumulări pigmentare ale unui organism inferior, sau ochiul rudimentar al unui vierme marin (*Serpula*), sau ochiul diferenţiat al lui *Alciope*, sau ochiul miraculos perfecţionat al unei păsări, dar toate aceste organe, de complexitate foarte inegală, vor prezenta obligatoriu o coordonare egală. De aceea nu are importanţă că două specii animale sînt foarte îndepărtate între ele: dacă la amîndouă vederea a mers la fel de departe, ele vor avea acelaşi organ vizual, căci forma organului nu face decît să exprime măsura în care a fost obţinut exerciţiul funcţionării.

Dar dacă vorbim de un mers al vederii, nu revenim la vechea concepţie a finalităţii? Aşa ar fi, desigur, dacă acest mers ar pretinde reprezentarea, conştientă sau inconştientă, a unui scop de atins. Dar adevărul este că mersul se efectuează în virtutea elanului originar al vieţii, că este implicat în chiar această mişcare şi tocmai de aceea îl regăsim pe căile evoluţiei independente. Dacă am fi întrebaţi pentru ce şi cum este el

implicat în elanul originar, am răspunde că viața este, înainte de toate, o tendință spre acțiunea asupra materiei neînsuflețite. Sensul acestei acțiuni nu este predeterminat: de aici imprevizibila varietate a formelor pe care viața, evoluînd, le seamănă în drumul său. Dar această acțiune prezintă întotdeauna, într-un grad mai mult sau mai puțin avansat, caracterul de contingență; ea implică cel puțin un rudiment de alegere. Or, o alegere presupune reprezentarea anticipată a mai multor acțiuni posibile. Trebuie deci ca pentru ființa vie să se contureze posibilități de acțiune, înaintea acțiunii propriu-zise. Percepția vizuală nu este altceva[48]; contururile vizibile ale corpurilor sînt schița eventualei noastre acțiuni asupra lor. Vederea se va regăsi, deci, în grade diferite, la animalele cele mai diverse și se va manifesta prin aceeași complexitate de structură pretutindeni unde a atins același grad de intensitate.

*

Am insistat asupra acestor similitudini de structură în general, asupra exemplului de ochi în special, pentru că trebuie să ne definim atitudinea față de mecanicism pe de o parte și de finalism, pe de alta. Ne rămîne acum să descriem cu mai multă precizie atitudinea noastră în sine. Este ceea ce vom face luînd în considerare rezultatele divergente ale evoluției nu în ceea ce au analog, ci complementar.

Note

[1] Probabil referință la teza de doctorat *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1899) și, poate, lucrarea *L'Effort intellectuel* (1902) (n.tr.).

[2] *Materie și memorie, La matière et la mémoire*, Paris, 1896, cap. II și III (n.a.), Ed. română, 1996 (n.tr.).

[3] Calkins, *Studie on the life history of Protozoa (Arch. f. Entwickelungsmechanik*, vol. XV, 1903, p. 139-186).

[4] Sedgwick Minot, *On certain phenomena of growing old* (*Proc. of the American Assoc. for the advancement of science,* 39th meeting, Salem, 1891, p. 271-288).

[5] Le Dantec, *L'individualité et l'erreur individualiste,* Paris, 1905, p. 84 şi urm.

[6] Metchnikoff, *La dégénérescence sénile (Année biologique,* III, 1897, p. 249 şi urm.) Cf. de acelaşi, *La nature humaine,* Paris, 1903, p. 312 şi urm.

[7] Roule, *L'embriologie générale,* Paris, 1893, p. 319.

[8] Ireversibilitatea seriei fiinţelor vii a fost bine pusă în lumină de Baldwin (*Development and evolution,* New York, 1902, în special p. 32).

[9] În frumoasa lui carte asupra *Geniului în artă,* d. Séailles dezvoltă teza dublă, că arta prelungeşte natura iar viaţa este creaţie. Am accepta cu dragă inimă a doua formulare; dar trebuie înţeles prin creaţie o *sinteză* de elemente, cum face autorul? Acolo unde elementele preexistă, sinteza care s-ar face din ele este virtual dată, nefiind decît unul din aranjamentele posibile: acest aranjament ar putea fi perceput dinainte de o inteligenţă supraomenească, printre cele posibile din jurul său. Noi credem că, dimpotrivă, în domeniul vieţii elementele nu au o existenţă reală şi separată. Acestea sînt puncte de vedere diverse asupra unui proces indivizibil. Şi tocmai de aceea există un întîmplător radical în progres, o incomensurabilitate între ceea ce precede şi ceea ce urmează, adică durata.

[10] Bütschli, *Untersuchungen über mikroskopische Schäume und das Protoplasma,* Leipzig, 1829, partea I.

[11] Rhumbler, *Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zell und Kerntheilung (Roux' Archiv,* 1896).

[12] Berthold, *Studien über Protoplasmamechanik,* Leipzig, 1886, p. 102. Cf. explicaţia propusă de Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie,* Paris, 1896, p. 60.

[13] Cope, *The primary factors of organic evolution,* Chicago, 1896, p. 475-484.

[14] Maupas, *Etude des Infusoires ciliés (Arch. de zoologie expérimentale,* 1883), p. 47, 491, 518, 549 în special; P. Vignon, *Recherches de cytologie générale sur les épithèliums,* Paris, 1902, p. 655. Un studiu aprofundat asupra mişcărilor infuzorului şi o critică pătrunzătoare a ideii de tropism a fost făcută în ultimul timp

de Jennings (*Contributions to the study of the behavior of lower organisms*, Washington, 1904). „Tipul de conduită" al acestor organisme inferioare, definit de Jennings (p. 237-252) este incontestabil de ordin psihologic.

[15] „The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world" (E.-B. Wilson, *The cell in development and inheritance*, New York, 1897, p. 330).

[16] Dastre, *La vie et la morte*, p. 43.

[17] Laplace, *Introduction à la théorie analitique de probabilités (Oeuvres complètes*, vol. VII, Paris, 1886, p. VI).

[18] Du Bois-Reymond, *Ueber die grenzen des Naturerkennens*, Leipzig, 1892.

[19] Există într-adevăr în neovitalismul contemporan două laturi: pe de o parte se susține că mecanicismul pur este insuficient, afirmație ce capătă o mare autoritate cînd emană de la savanți ca Driesch sau Reinke, de pildă, iar pe de alta se promovează ipotezele pe care acest vitalism le suprapune mecanicismului („entelehia" lui Driesch, „dominantele" lui Reinke etc.). Din aceste două laturi, prima este incontestabil cea mai interesantă. A se vedea frumoasele studii ale lui Driesch: *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*, 1899, *Die organischen Regulationen*, Leipzig, 1901, *Naturbegriffe und Natururteile*, Leipzig, 1904, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig, 1905 și ale lui Reinke: *Die Welt als That*, Berlin, 1899, *Einleitung in die teoretische Biologie*, Berlin, 1901, *Philosophie der Botanik*, Leipzig, 1905.

[20] P. Guévin, *Les connaissances actuelles sur la fécondation chez les Phanérogames*, Paris, 1904, p. 144-148. Cf. Delage, *L'Hérédité*, 2e édition, 1903, p. 140 și urm.

[21] Möbius, *Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse*, Iena 1887, p. 203-206 în special. Cf. Hartog, *Sur le fénomènes de reproduction* (Année biologique, 1895, p. 707-709).

[22] Paul Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876, p. 83.

[23] Ibid., p. 80.

[24] Darwin, *Origine des espèces*, trad. Barbier, Paris, 1887, p. 46.

[25] Batesen, *Materials for the study of variation*, London, 1894, mai ales p. 567 şi urm. Cf. Scott, *Variations and mutations (American Journal of Science*, noiembrie, 1894.)

[26] De Vries, *Die Mutationstheorie*. Leipzig, 1901-1903. Cf. *Species and varieties*, 1905. Baza experimentală a teoriei lui H. de Vries a fost judecată îngust, dar ideea de mutaţie sau de variaţie bruscă nu a ocupat mai puţin loc în ştiinţă.

[27] Darwin, *Origine des espèces*, trad. Barbier, p. 198.

[28] *Origine des espèces*, p. 11 şi 12.

[29] Asupra acestei omologii a părului şi dinţilor, vezi Brandt, *Ueber...eine mutmassliche Homologie der Haare und Zähne* (*Biol. Centralblatt*, vol. XVIII, 1898), îndeosebi pag. 262 şi urm.

[30] Din ultimele observaţii pare a rezulta că transformarea Artemiei este un fenomen mai complex decît s-a crezut la început. Vezi asupra acestui subiect Samter şi Heymons, *Die Variation bei Artemia salinar* (Anhang zu den Abhandlungen der K. Preussischen Akad. der Wisseschaften, 1902).

[31] Eimer, *Orthogenesis der Schmetterlinge*. Leipzig, 1897, p. 24. Cf. *Die Entstsehung der Arten*, p. 53.

[32] Eimer, *Die Entstehung der Arten*. Iena, 1888, p. 25.

[33] Eimer, Ibid., p. 165 şi urm.

[34] Salensky, *Heteroblastie (Proc. of the fourth international Congres of Zoology*, London, 1899, p. 111-118). Salensky a creat acest cuvînt pentru a desemna cazurile în care se formează, în aceleaşi puncte, la animale înrudite, organe echivalente a căror origine embriologică este diferită.

[35] Wolff, *Die Regeneration der Urodelenlinse* (Arch. f. *Entwickelungsmechanik*, I, 1895, p. 380 şi urm.).

[36] Fischel, *Ueber die Regenerationen der Linse (Anat. Anzeiger*, XIV, 1898, p. 373-380).

[37] Cope, *The origin of the fittest*, 1887; *The primary factors of evolution*, 1896.

[38] Cuenot, *La nouvelle théorie transformiste (Revue générale des sciences*, 1894). Cf. Morgan, *Evolution and adaptation*, London, 1903, p. 357.

[39] Brown-Séquard, *Nouvelles recherches sur l'épilepsie due à certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens (Arch. de physiologie*, vol. II, 1869, p. 211, 422 şi 497).

[40] Weismann, *Aufsätze über Vererbung*, Iena, 1892, p. 376-378, şi de asemenea, *Vortäge über Descendenztheorie*, Iena, 1902, t. II, p. 76.

[41] Brown-Séquard, *Hérédité d'une affection due à une cause accidentelle (Arch. de physiologie*, 1892, p. 686 şi urm.

[42] Voisin et Peron, *Recherches sur toxicité urinaire chez les épileptiques (Archives de neurologie*, vol. XXIV, 1893). Cf. lucrarea lui Voisin, *L'épilepsie*, Paris, 1897, p. 123-125.

[43] Charrin, Delamare et Moussu, *Transmission expérimentale aux descendants de lésions développées chez les ascendants (C.R. de l'Ac. des sciences*, vol. CXXXV, 1902, p. 191). Cf. Morgan, *Evolution and adaptation*, p. 257, şi Delage, *L'Hérédité*, ediţia a 2-a, p. 388.

[44] Charrin et Delamare, *Hérédité cellulaire (C.R. de l'Ac. des sciences*, vol. CXXXIII, 1901, p. 69-71).

[45] Charrin, *L'hérédité pathologique (Revue générale des sciences*, vol. 5, janvier 1896).

[46] Giard, *Controverses transformistes*, Paris, 1904, p. 147.

[47] Cîteva fapte analoage au fost totuşi semnalate, tot în lumea vegetală. Vezi Blaringhem, *La notion d'espéce et la théorie de la mutation (Année psychologique*, vol. XII, 1906, p. 95 şi urm.) şi De Vries, *Species and Varieties*, p. 655.

[48] Vezi, în această problemă *Matière et memoire*, cap. I (n.a.). Ed. rom., Iaşi, 1996 (n.tr.).

Capitolul II

DIRECȚIILE DIVERGENTE ALE EVOLUȚIEI VIEȚII. TORPOARE, INTELIGENȚĂ, INSTINCT

Mişcarea evolutivă ar fi un lucru simplu, i-am fi determinat repede direcţia dacă viaţa ar descrie o traiectorie unică, comparabilă cu a unui proiectil pornit din tun. Dar în cazul evoluţiei avem de-a face cu un proiectil ce a explodat imediat în fragmente care, fiind ele însele un fel de proiectile, au explodat, la rîndu-le, în fragmente menite a exploda şi ele, şi aşa în continuare, foarte multă vreme. Noi nu percepem decît ceea ce este mai aproape de noi, mişcările împrăştiate determinate de explozii. Plecînd tocmai de la ele trebuie să urcăm din treaptă în treaptă, pînă la mişcarea originară.

Cînd explodează obuzul, fragmentarea lui specifică se explică prin forţa explozivă a pulberii conţinute şi prin rezistenţa opusă de metal. La fel e şi pentru fragmentarea vieţii în indivizi şi în specii. Noi credem că ea depinde de două serii de cauze: rezistenţa pe care viaţa o întîmpină din partea materiei neînsu-

flețite și forța explozivă – datorată unui echilibru instabil al tendințelor – pe care viața o poartă în ea.

Rezistența materiei neînsuflețite este obstacolul pe care a trebuit să-l depășească de la început. Viața pare să fi reușit în această privință, prin puterea umilinței, făcîndu-se foarte mică și neînsemnată, cochetînd cu forțele fizice și chimice, consimțind chiar să parcurgă cu ele împreună o parte a drumului, precum macazul de cale ferată, care adoptă timp de cîteva clipe direcția liniei de care vrea să se despartă. Despre fenomenele observate la formele cele mai simple de viață nu se poate spune dacă mai sînt fizice și chimice sau sînt de-acum vitale. Trebuie ca viața să intre astfel în ritmul materiei neînsuflețite, pentru a atrage treptat pe alt drum această materie fascinantă. Formele însuflețite care au apărut la început au fost, deci, de o simplitate extremă. Fără îndoială, erau mici mase de protoplasmă abia diferențiată, comparabile pe dinafară cu amoebele observate azi, dar avînd în plus un formidabil imbold interior care trebuia să le înalțe pînă la formele de viață. Că în virtutea acestui imbold primele organisme au căutat să crească pe cît posibil mai mult, mi se pare probabil: dar materia organizată are o limită de expansiune, atinsă destul de repede. Mai curînd decît să crească dincolo de un anumit punct, ea se dedublează. Au trebuit, fără îndoială, multe secole de efort și de miracole de subtilitate, pentru ca viața să depășească acest nou obstacol. Ea a reușit să determine un număr tot mai mare de elemente, gata să se dedubleze, ca să rămînă unite. Prin diviziunea muncii ea a înnodat între ele o legătură indisolubilă. Organismul complex și aproape discontinuu funcționează ca și cum ar fi o masă vie continuă, care doar s-ar fi mărit.

Dar cauzele adevărate și profunde ale diviziunii erau cele pe care viața le purta în sine. Căci viața este tendință, iar esența unei tendințe este de a se dezvolta în formă de jerbă, creînd, prin simplul fapt al creșterii sale, direcții divergente între care i se va împărți elanul. Este ceea ce observăm la noi înșine, în

evoluția tendinței speciale pe care o numim caracter. Fiecare dintre noi va constata, printr-o privire retrospectivă asupra propriei istorii, că personalitatea lui de copil, deși indivizibilă, reunește în ea diverse persoane care au putut rămîne împreună pentru că erau în stare născîndă: această nehotărîre plină de promisiuni este una din cele mai fermecătoare însușiri ale copilăriei. Dar personalitățile care se întrepătrund devin incompatibile cînd cresc și, cum fiecare nu trăim decît o singură viață, fiecare sîntem constrînși să facem o alegere. În realitate noi alegem neîncetat și tot neîncetat abandonăm multe lucruri. Drumul parcurs de noi în timp este presărat cu rămășițele a tot ce începusem să fim și a ceea ce am fi putut deveni. Dar natura, care dispune de un număr incalculabil de vieți, nu este deloc zgîrcită cu asemenea sacrificii. Ea conservă diversele tendințe care s-au bifurcat, mărindu-se. Natura crează din aceste tendințe serii divergente de specii care vor evolua separat.

Aceste serii vor putea să aibă, de altfel, o importanță inegală. Autorul care începe un roman își înzestrează eroii cu o mulțime de trăsături la care este obligat să renunțe, pe măsură ce înaintează în scrierea lui. Poate le va relua mai tîrziu în cărțile sale, pentru a compune cu ele noi personaje care vor părea extrase sau mai curînd întregiri ale celui dintîi; dar aproape întotdeauna noile personaje vor avea ceva ca de rezumat față de personajul original. La fel pentru evoluția vieții. Bifurcațiile de pe traseu au fost numeroase, dar au existat și fundături, alături de două-trei drumuri mari; și chiar din drumuri, unul singur, cel care urcă de-a lungul vertebratelor pînă la om, a fost destul de larg pentru a lăsa să treacă liber suflul vieții. Avem această impresie cînd comparăm societățile de albine sau de furnici, de pildă, cu societățile umane. Primele sînt admirabil de disciplinate și unite, dar încremenite; celelalte sînt deschise oricărui progres, dar divizate și în luptă neîncetată cu ele însele. Ideală ar fi o societate mereu în mers și mereu în echilibru, dar acest ideal este poate irealizabil: cele două caractere ce ar

vrea să se completeze reciproc, care chiar se completează în stare embrionară, devin incompatibile prin accentuare. Dacă s-ar putea vorbi altfel decît metaforic despre un stimulent al vieții sociale, ar trebui spus că partea cea mai mare a unui asemenea stimulent s-a consumat de-a lungul liniei evolutive care ajunge la om, iar restul a fost recuperat pe linia care duce la himenoptere:societățile de furnici și de albine ar prezenta deci un aspect complementar față de ale noastre. Dar acesta nu e decît un mod de exprimare. N-a existat un imbold specific vieții sociale. Există numai mișcarea generală a vieții, care creează pe linii divergente forme mereu noi. Societățile care trebuie să apară pe două din aceste linii vor trebui să manifeste o divergență a căilor, concomitent cu comunitatea de elan. Ele vor dezvolta astfel două serii de caractere, pe care le vom considera vag complementare.

Studiul mișcării evolutive va consta deci în a deosebi un anumit număr de direcții divergente, în a aprecia importanța a ceea ce s-a petrecut pe fiecare dintre ele, pe scurt, în a determina natura tendințelor disociate și a le face dozajul. Combinînd aceste tendințe, se va obține o aproximație sau mai curînd imitație a principiului motor indivizibil, din care provine elanul lor. Înseamnă că se va vedea în evoluție cu totul altceva decît o serie de adaptări la circumstanțe, cum pretinde mecanicismul, cu totul altceva decît realizarea unui plan de ansamblu, cum ar vrea doctrina finalității.

Că adaptarea la mediu este condiția necesară a evoluției, nu o contestăm deloc. Este prea evident că o specie dispare cînd nu se supune condițiilor de existență date. Dar una este a recunoaște că circumstanțele exterioare sînt forțe de care evoluția trebuie să țină seama, și altceva a susține că sînt cauzele orientatoare ale evoluției. Ultima teză este a mecanicismului. Ea exclude cu totul ipoteza unui elan originar, adică a unui imbold interior, care ar conduce viața prin forme tot mai complexe, la destinații din ce în ce mai înalte. Acest elan este totuși

vizibil și o simplă privire aruncată speciilor ne arată că viața s-ar fi putut lipsi de evoluție, sau ar fi putut să evolueze în limite foarte restrînse, dacă ar fi luat hotărîrea, mult mai comodă pentru ea, de a încremeni în formele primitive. Anumite foraminifere n-au variat din epoca siluriană. Martori nepăsători ai revoluțiilor fără număr ce au tulburat profund planeta noastră, lingulele sînt și astăzi ceea ce erau în timpurile cele mai îndepărtate ale erei paleozoice.

Adevărul este că adaptarea explică sinuozitățile mișcării evolutive, dar nu direcțiile generale ale mișcării, încă și mai puțin pe ale mișcării însăși[1]. Drumul care duce la oraș este silit să urce coastele și să coboare pantele, el se *adaptează* terenului accidentat; dar accidentele de teren nu sînt cauza drumului și nici măcar nu i-au dat direcția. În fiecare moment ele îi pun la dispoziție ceva de neînlocuit, solul însuși, pe care se așterne; dar dacă se ia în considerare totalitatea drumului și nu fiecare din părțile lui, accidentele de teren nu mai apar decît ca niște obstacole sau cauze ale întîrzierii, căci drumul țintea doar orașul și ar fi vrut să fie o linie dreaptă. La fel pentru evoluția vieții și pentru circumstanțele prin care trece, cu deosebirea că totuși evoluția nu croiește un singur drum, că se angajează în anumite direcții fără totuși să țintească ceva și că, în fine, ea rămîne inventivă pînă la adaptările sale.

Dar dacă evoluția vieții este altceva decît o serie de adaptări la circumstanțe întîmplătoare, ea nu este și realizarea unui plan. Un plan se dă dinainte. El este reprezentat sau cel puțin reprezentabil, înaintea amănuntelor realizării sale. Executarea lui completă poate fi împinsă într-un viitor îndepărtat, chiar amînată nedefinit: ideea nu este mai puțin formulabilă în termeni actuali. Dimpotrivă, dacă evoluția este o creație neîncetat reînnoită, ea crează în aceeași măsură nu numai formele de viață, ci ideile care ar permite unei inteligențe să o înțeleagă, termenii care i-ar servi s-o exprime. Înseamnă că viitorul său îi depășește prezentul și n-ar putea să se contureze într-o idee.

Aici este prima eroare a finalismului. Ea atrage după sine o alta, şi mai gravă.

Dacă viaţa realizează un plan, ea va trebui să vădească o armonie mai mare, pe măsură ce va înainta. Astfel, casa exprimă din ce în ce mai bine ideea arhitectului, pe măsură ce se înalţă piatră peste piatră. Dimpotrivă, dacă unitatea vieţii se află în întregime în elanul care o duce pe calea timpului, armonia nu este înainte, ci în urmă. Unitatea vine dintr-un *vis a tergo:* ea este dată la început, ca un imbold, nu este aşezată la capăt ca o atracţie. Elanul se divide tot mai mult comunicîndu-se. Pe măsură ce progresează, viaţa se risipeşte în manifestări care, cu siguranţă, referitor la originea lor, vor trebui să se completeze reciproc, dar nu vor fi mai puţin antagoniste şi incompatibile. Astfel, lipsa de armonie între specii va merge accentuîndu-se. Pînă aici n-am semnalat încă decît cauza esenţială. Pentru a simplifica, am presupus că fiecare specie acceptă imboldul primit pentru a-l transmite altora, şi că, în toate sensurile în care evoluează viaţa, propagarea se efectuează în linie dreaptă. De fapt, există specii care se opresc şi altele care se întorc din drum. Evoluţia nu este numai o mişcare înainte; în multe cazuri se observă o batere a pasului pe loc şi, mai adesea, o deviere sau o întoarcere. Trebuie să fie aşa, cum vom arăta mai departe, şi aceleaşi cauze care scindează mişcarea evolutivă fac ca viaţa evoluînd, să se îndepărteze adesea de sine, hipnotizată de forma pe care o produce. Dar de aici rezultă o dezordine crescîndă. Fără îndoială există progres, dacă prin progres se înţelege un mers continuu în direcţia generală care a determinat un imbold iniţial, dar acest progres nu se realizează decît pe două sau trei mari linii de evoluţie, în care se conturează forme din ce în ce mai complexe, mai dezvoltate; între aceste linii curg o mulţime de căi secundare pe care se înmulţesc deviaţiile, opririle şi reculurile. Filosoful, care începuse prin a stabili în principiu că fiecare detaliu se corelează cu un plan de ansamblu, merge din dezamăgire în dezamăgire spre momentul în care abordează

examinarea faptelor; și cum el așază totul pe aceeași treaptă, ajunge acum – fiindcă n-a vrut să țină seama de întîmplare – la credința că totul este întîmplător. Trebuie început, dimpotrivă, prin a da partea ei întîmplării, care este foarte mare. Trebuie recunoscut că nu totul este logic în natură. Prin aceasta va ajunge să determine centrii împrejurul cărora se cristalizează ilogicul. Chiar această cristalizare va clarifica restul: vor apărea marile direcții în care se mișcă viața dezvoltînd impulsul originar. Este adevărat că nu vom asista la săvîrșirea detaliată a unui plan. Există aici mai mult decît un plan ce se realizează. Un plan înseamnă un termen stabilit pentru o muncă: el îngrădește viitorul căruia îi conturează forma. În fața evoluției vieții, dimpotrivă, porțile viitorului rămîn larg deschise. Este o creație ce se succede fără sfîrșit, în virtutea unei mișcări inițiale. Această mișcare asigură unitatea lumii organizate, unitate fecundă, de o bogăție necuprinsă, mai presus de ceea ce ar putea să viseze vreo inteligență, pentru că inteligența nu este decît unul din aspectele sau produsele sale.

Dar este mai lesne să definești metoda decît s-o aplici. Interpretarea complexă a mișcării evolutive în trecut, așa cum o concepem noi, n-ar fi cu putință decît dacă istoria lumii organizate ar fi încheiată. Sîntem departe de un asemenea rezultat. Genealogiile propuse pentru diferite specii sînt, cel mai adesea, problematice. Ele variază după autori, după criteriile teoretice din care se inspiră și stîrnesc dezbateri a căror limpezire starea actuală a științei nu o îngăduie. Dar comparînd feluritele soluții se va vedea că polemica se duce mai curînd asupra amănuntelor, decît asupra marilor linii directoare. Urmărindu-le pe acestea îndeaproape vom fi siguri, deci, că nu ne rătăcim. De altfel, numai liniile directoare ne interesează, căci noi nu urmărim, precum naturalistul, să regăsim ordinea de succesiune a diferitelor specii, ci numai să le definim direcțiile principale de evoluție. Și nici aceste direcții nu prezintă, pentru noi, toate același interes: trebuie să ne ocupăm îndeosebi de calea care

duce la om. Deci nu vom pierde din vedere, urmărindu-le pe unele şi pe altele, că e vorba mai ales de a determina raportul omului cu ansamblul regnului animal, şi chiar locul regnului animal în cadrul lumii organizate.

*

Pentru a începe cu al doilea punct, să spunem că nici un caracter precis nu deosebeşte planta de animal. Încercările de a defini riguros cele două regnuri au eşuat întotdeauna. Nu există o singură proprietate a vieţii vegetale care să nu se regăsească, într-un grad oarecare, la anumite animale, nu există o singură trăsătură caracteristică a animalului care să nu se observe la anumite specii, sau în anumite momente, în lumea vegetală. Se înţelege deci că biologii îndrăgostiţi de rigoare au considerat artificială distincţia între cele două regnuri. Ei ar avea dreptate, dacă definirea ar trebui să se facă aici ca în ştiinţele matematice şi fizice, cu ajutorul unor însuşiri statice, pe care obiectul definit le posedă iar celelalte nu le posedă. După opinia noastră, este mult diferit genul de definiţie care se potriveşte ştiinţelor vieţii. Nu există manifestări ale vieţii care să nu conţină în stare rudimentară, latent sau virtual, caracterele esenţiale ale majorităţii celorlalte manifestări. Diferenţa este în proporţii. Dar această diferenţă de proporţie va fi suficientă, pentru a defini grupul din care face parte, dacă se poate stabili că nu este accidentală, iar grupul, pe măsură ce evoluează, tinde tot mai mult *să pună accent* pe aceste caractere particulare. Pe scurt, *grupul nu se va defini prin posesia anumitor caractere, ci prin tendinţa de a le accentua.* Dacă ne situăm pe acest punct de vedere, dacă se ţine seama mai puţin de stări, decît de tendinţe, se constată că vegetalele şi animalele se pot defini şi distinge în chip mai exact şi că ele corespund clar la două linii de dezvoltare divergentă a vieţii.

Această divergenţă se reliefează mai întîi în modul de alimentare. Se ştie că vegetalul ia direct din aer, din apă şi din pămînt elementele necesare întreţinerii vieţii, îndeosebi carbonul

și azotul: el le ia sub forma lor minerală. Dimpotrivă, animalul nu-și poate însuși aceleași elemente decît dacă au fost fixate pentru el în substanțe organice, de către plante sau animale care, direct sau indirect, le datoresc plantelor încît, la urma urmelor, vegetalul este cel care hrănește animalul. Este adevărat că această lege suferă multe excepții la vegetale. Sînt situate ferm între vegetale Drosera, Dioneea și Pinguicola, care sînt insectivore. Pe de altă parte Ciupercile, care ocupă un loc atît de important în lumea vegetală, se hrănesc asemenea animalelor: fie că sînt fermenți, saprofite sau parazite, ele își dobîndesc hrana pe seama substanțelor organice gata formate. Din această diferență nu s-ar putea deci scoate o definiție statică în stare să răspundă automat la întrebarea dacă avem de-a face cu o plantă sau un animal. Dar diferența poate oferi un început de definiție dinamică a celor două regnuri, prin faptul că marchează cele două direcții divergente în care vegetalele și animalele au cunoscut dezvoltarea optimă. Este remarcabil că ciupercile, răspîndite în natură atît de abundent, n-au putut evolua. Organic ele nu ridică mai sus de țesuturi care, la vegetalele superioare se formează în sacul embrionar al ovulului și precede dezvoltarea germinativă a noului individ[2]. S-ar putea spune că ciupercile sînt avortonii lumii vegetale. Diferitele lor specii reprezintă tot atîtea fundături, ca și cum, renunțînd la modul obișnuit de alimentare, al vegetalelor, s-ar fi oprit pe marele drum al evoluției vegetale. Cît despre Drosera sau Dioneea, plantele insectivore în general, ele se hrănesc, ca și alte plante, prin rădăcinile lor, de asemenea prin părțile lor verzi, ele fixează carbonul din acidul carbonic conținut în atmosferă. Însușirea de a captura insecte, de a le suge și digera trebuie să fi apărut la ele mai tîrziu, în cazuri cu totul excepționale, acolo unde solul, prea sărac, nu le dădea o hrană îndestulătoare. În general, dacă ne referim mai puțin la prezența caracterelor decît la tendința lor de dezvoltare, și dacă se consideră esențială tendința prin care evoluția s-a continuat nedefinit, se va spune că vegetalele se

deosebesc de animale prin capacitatea de a crea materie organică pe seama elementelor minerale luate direct din atmosferă, din pămînt sau din apă. Dar la această diferență se adaugă o alta mai profundă.

Neputînd să fixeze direct carbonul şi azotul, prezente pretutindeni, animalul e obligat să caute, pentru a se hrăni, vegetalele care au fixat aceste elemente sau animalele care le-au luat ele însele, din regnul vegetal. Animalul este deci cu necesitate mobil. De la amoebă, care îşi întinde la întîmplare pseudopodele după materiile organice risipite într-o picătură de apă, pînă la animalele superioare care posedă organe senzoriale pentru a-şi recunoaşte prada, organe locomotorii pentru a merge s-o captureze, un sistem nervos pentru a-şi coordona mişcările cu senzaţiile, viaţa animală se caracterizează, în direcţia ei generală, prin mobilitate în spaţiu. Sub forma lui cea mai rudimentară, animalul se prezintă ca o mică masă de protoplasmă învelită cel mult într-o fină peliculă albuminoidă care îi lasă deplina libertate de a se deforma şi mişca. Dimpotrivă, celula vegetală se înconjoară cu o membrană de celuloză care o condamnă la imobilitate. Încît, de jos în susul regnului vegetal, vom întîlni aceleaşi deprinderi tot mai sedentare, planta neavînd nevoie să se urnească şi găsind de jur împrejur, în atmosferă, în apă şi în solul în care s-a înrădăcinat elementele minerale pe care şi le însuşeşte direct. Desigur, se observă şi la plante fenomene de mişcare. Darwin a scris o admirabilă carte despre mişcările plantelor căţărătoare. El a studiat manevrele anumitor plante insectivore, precum Drosera şi Dioneea, pentru a-şi apuca prada. Se cunosc mişcările frunzelor de Acacia, de Sensitiva etc. De altfel, oscilaţia protoplasmei vegetale în interiorul membranei sale se face parcă pentru a mărturisi despre înrudirea sa cu protoplasma animală. Invers, se vor remarca la o mulţime de specii animale (în general parazite) fenomene de fixare analoage cu cele vegetale[3]. Şi aici ne vom înşela dacă vom vrea să facem din fixitate şi mobilitate două caractere care să ne permită

a decide, printr-o simplă inspecţie, prezenţa unei plante sau a unui animal. Dar fixitatea, la animal, apare cel mai ades ca o torpoare în care specia ar fi căzut, ca un refuz de a evolua mai departe într-un anumit sens: este o stare înrudită îndeaproape cu parazitismul, şi se însoţeşte de caractere ce amintesc pe cele ale vieţii vegetale. Pe de altă parte, mişcările vegetalelor nu au nici frecvenţa nici varietatea celor ale animalelor. De obicei ele nu privesc decît o parte a organismului şi nu se extind aproape niciodată la întregul organism. În cazurile excepţionale în care se manifestă aici o vagă spontaneitate, pare că asistăm la deşteptarea întîmplătoare a unei activităţi în mod normal adormite. Pe scurt, dacă mobilitatea şi fixitatea coexistă atît în lumea vegetală cît şi în cea animală, echilibrul este evident rupt în favoarea fixităţii, într-un caz, şi a mobilităţii, în celălalt. Aceste două tendinţe opuse sînt atît de evident directoare pentru cele două evoluţii, încît s-ar putea defini prin ele cele două regnuri. Dar fixitatea şi mobilitatea, la rîndul lor, nu sînt decît semnele superficiale ale unor tendinţe şi mai profunde.

Între mobilitate şi conştiinţă există un raport evident. Conştiinţa organismelor superioare pare legată de anumite funcţii cerebrale. Cu atît mai mult se dezvoltă sistemul nervos cu cît mai numeroase şi mai precise devin mişcările între care poate alege, mai limpede, conştiinţa care le însoţeşte. Dar nici mobilitatea, nici alegerea, nici conştiinţa nu au drept condiţie necesară prezenţa unui sistem nervos: el n-a făcut decît să canalizeze în sensuri determinate şi să aducă la un grad mai înalt de intensitate, o activitate rudimentară şi vagă, difuză în masa substanţei organizate. Pe măsură ce coborîm în seria animală, centrii nervoşi se simplifică şi se separă unii de alţii; pînă la urmă elementele nervoase dispar, înecate în ansamblul unui organism mai puţin diferenţiat. Dar la fel se petrec lucrurile cu toate celelalte aparate, cu toate celelalte elemente anatomice; şi ar fi tot atît de absurd să-i refuzi conştiinţa unui animal, fiindcă nu are creier, pe cît ar fi să-l declari incapabil să se hrănească pentru că nu

are stomac. Adevărul este că sistemul nervos, ca şi alte sisteme, s-a născut dintr-o diviziune a muncii. El nu crează funcţia, ci doar o duce la un grad mai înalt de intensitate şi de precizie, dîndu-i dubla formă, de activitate reflexă şi de activitate voluntară. Pentru a face o autentică mişcare reflexă, trebuie un întreg mecanism montat în măduvă sau în bulb. Pentru a alege voluntar între mai multe demersuri determinate, trebuie centri cerebrali, adică răspîntii de unde pleacă drumuri care conduc la mecanisme motoare de configuraţie diversă şi de precizie egală. Dar, acolo unde nu s-a produs încă o canalizate a elementelor nervoase, şi încă mai puţin o concentrare a lor într-un sistem, există ceva din care vor ieşi, pe calea dedublării, şi reflexul şi voluntarul, ceva care nu are nici precizia mecanică a primului, nici ezitările inteligente ale celui de al doilea, dar care, participînd în doză infinitezimală şi la unul şi la altul, reprezintă o reacţie simplă indecisă şi, în consecinţă, de acum vag conştientă. Se poate spune că organismul cel mai umil este conştient în măsura în care se mişcă *liber*. Conştiinţa este aici, faţă de mişcare, efectul sau cauza? Într-un sens ea este cauza, pentru că rolul ei este de a dirija locomoţia. Dar, în alt sens este efect, căci este întreţinută de activitatea motrice, şi îndată ce aceasta dispare, conştiinţa se atrofiază sau mai curînd adoarme. La crustacee ca rizocefalele, care trebuie să fi avut cîndva o structură mai diferenţiată, sedentarismul şi parazitismul însoţesc degenerarea şi cvasidispariţia sistemului nervos: cum în asemenea cazuri progresul organizării localizează în centrii nervoşi toată activitatea conştientă, se poate presupune o conştiinţă şi mai slabă la animale de acest gen decît la organisme mult mai puţin diferenţiate, care n-au avut niciodată centri nervoşi, dar care au rămas mobile.

Atunci cum ar fi putut plantele – care s-au fixat în pămînt şi îşi găsesc hrana la faţa locului – să se dezvolte în sensul activităţii conştiente? Membrana de celuloză cu care se înveleşte protoplasma, chiar în timpul cînd imobilizează organismul vege-

tal cel mai simplu, îl sustrage, în mare parte, excitațiilor exterioare ce acționează asupra animalului ca iritanți ai sensibilității și îl împiedică să adoarmă[4]. Planta este deci, de obicei, inconștientă. Aici din nou ar trebui să ne ferim de distincții radicale. Inconștiență și conștiință nu sînt două etichete pe care să le poți lipi mașinal, una pe oricare celulă vegetală, alta pe toate animalele. Dacă doarme la animalul care a degenerat în parazit imobil, conștiința, dimpotrivă, se deșteaptă sigur la vegetalul care a recucerit libertatea mișcărilor, și se deșteaptă exact în măsura în care vegetalul a recucerit această libertate. Conștiința și inconștiența indică la fel direcțiile în care s-au dezvoltat cele două regnuri, în sensul că, pentru a găsi cele mai bune exemple de conștiință la animal, trebuie *să urcăm* pînă la reprezentanții cei mai evoluați ai seriei, în timp ce, pentru a descoperi cazuri probabile de conștiință vegetală trebuie *să coborîm* cît mai jos posibil pe scara Plantelor, să ajungem la zoosporii algelor, de pildă, și mai general, la acele organisme unicelulare, despre care se poate spune că ezită între forma vegetală și animalitate. Din acest punct de vedere și în această măsură noi am defini animalul prin sensibilitate și conștiință trezită, vegetalul prin conștiință adormită și insensibilitate.

În rezumat, vegetalul produce direct substanțe organice cu substanțe minerale: această aptitudine îl scutește în general de mișcare și prin aceasta chiar de simțire. Animalele, obligate să meargă în căutarea hranei, au evoluat în sensul activității locomotoare și, ca urmare, în sensul unei conștiințe tot mai ample, tot mai distincte.

*

Acum nu ni se mai pare îndoielnic faptul că celula animală și celula vegetală derivă dintr-un trunchi comun, că primele organisme vii au oscilat între forma vegetală și forma animală, făcînd parte din amîndouă concomitent. Într-adevăr, am văzut că tendințele caracteristice ale evoluției celor două regnuri, deși divergente, coexistă astăzi atît la plante cît și la animale. Numai

proporţia diferă. De obicei, una din tendinţe o copleşeşte pe cealaltă, dar în împrejurări excepţionale, cea învinsă se dezmeticeşte şi recapătă poziţia pierdută. Mobilitatea şi conştiinţa celulei vegetale nu sînt atît de adormite încît să nu se poată deştepta cînd împrejurările o îngăduie sau o pretind. Iar pe de altă parte, evoluţia regnului animal a fost mereu întîrziată sau oprită, sau întoarsă din drum prin păstrarea tendinţei spre viaţa vegetativă. Într-adevăr, oricît ar părea de plină, de năvalnică activitatea unei specii animale, torpoarea şi inconştienţa o pîndesc. Ele nu-şi susţin rolul decît cu efort, cu preţul ostenelii. De-a lungul drumului pe care a evoluat animalul, s-au înregistrat slăbiciuni nenumărate, ca şi decăderi explicate de cei mai mulţi prin obiceiuri parazitare; ele sînt tot atîtea indicatoare spre viaţa vegetală. Aşadar, totul ne face să presupunem că vegetalul şi animalul descind dintr-un strămoş comun ce reuneşte în stare născîndă tendinţele ambilor.

Dar aceste două tendinţe care se implicau reciproc sub formă rudimentară, accentuîndu-se s-au disociat. De unde lumea plantelor, cu fixitatea şi insensibilitatea ei, ca şi aceea a animalelor cu mobilitatea şi conştiinţa ei. Nu e deloc nevoie de intervenţia unei forţe misterioase pentru a explica o asemenea dedublare. Ajunge să observăm că fiinţa vie înclină firesc spre ceea ce îi este mai comod, că vegetalele şi animalele au optat, fiecare în felul său, pentru două genuri diferite de comoditate în ce priveşte modul de procurare a carbonului şi azotului necesar. Primele continuu şi maşinal, extrag aceste elemente dintr-un mediu care le oferă neîncetat. Celelalte – printr-o acţiune discontinuă, concentrată în cîteva clipe, conştientă – vor căuta aceste substanţe în organisme care le-au fixat deja. Sînt două moduri diferite de a înţelege munca sau lenea, dacă ne place mai mult. De asemenea, ni se pare îndoielnic că se vor descoperi vreodată la plantă elemente nervoase, oricît de rudimentare le-am presupune. Ceea ce corespunde, la ea, voinţei directoare a animalului, este, credem noi, direcţia în care deviază energia radiaţiei solare

cînd o folosește pentru a rupe legăturile carbonului cu oxigenul, la acidul carbonic. Ceea ce corespunde, la plantă, sensibilității animalului, este receptivitatea cu totul deosebită a clorofilei sale la lumină. Or, un sistem nervos fiind mai ales un mecanism ce mijlocește între senzații și voință, autenticul „sistem nervos" al plantei ni se pare a fi mecanismul sau mai curînd chimismul *sui-generis* ce servește ca mijlocitor între receptivitatea clorofilei sale la lumină și producția de amidon. Ceea ce înseamnă că planta nu trebuie să aibă elemente nervoase și că *același elan care a determinat apariția nervilor și ai centrilor nervoși, la animal,* a trebuit să determine, la plantă, *apariția funcției clorofiliene.*[5]

*

Această privire asupra lumii organizate ne va permite să determinăm mai exact ceea ce unește cele două regnuri și, de asemenea, ce le desparte.

Să presupunem, cum am lăsat să se întrevadă în capitolul precedent, că există în adîncul vieții un efort de a grefa pe necesitatea forțelor fizice cea mai mare cantitate posibilă de nedeterminare. Acest efort nu poate ajunge să creeze energie sau, dacă o creează, cantitatea creată nu aparține ordinului de mărime accesibil simțurilor și instrumentelor noastre de măsură, experienței și științei noastre. Totul se va petrece, deci, ca și cum efortul ar urmări doar folosirea optimă a unei energii preexistente, pe care o are la dispoziție. El nu are decît un mijloc de a reuși: să obțină de la materie o asemenea acumulare de energie potențială, încît să poată, la un moment dat, printr-un declic, să dobîndească aportul de muncă necesară acțiunii. El însuși nu posedă decît această putere de a declanșa. Dar munca de declanșare, deși mereu aceeași și mereu mai slabă decît orice cantitate dată, va fi cu atît mai eficace cu cît va face să cadă mai de sus o greutate mai mare, cu alte cuvinte, cu cît suma energiei potențiale acumulate și disponibile va fi mai însemnată. De fapt, sursa principală de energie utilizabilă la suprafața

planetei noastre este soarele. Problema era deci aceasta: a obţine de la soare ca pe alocuri, în cuprinsul pămîntului, să suspende parţial şi provizoriu cheltuiala lui neîncetată de energie utilizabilă, ca el să înmagazineze o anumită cantitate sub formă de energie încă nefolosită, în rezervoare adecvate, de unde ar putea să se scurgă la momentul dorit, în locul dorit, în direcţia dorită. Substanţele cu care se hrăneşte animalul sînt exact rezervoare de acest gen. Formate din molecule foarte complexe care conţin în stare potenţială o cantitate considerabilă de energie chimică, ele constituie un gen de exploziv care nu aşteaptă decît o scînteie pentru a elibera forţa înmagazinată. Acum, probabil că viaţa tinde mai întîi să obţină dintr-o dată şi fabricarea explozibilului şi explozia care îl foloseşte. În acest caz, acelaşi organism care ar fi înmagazinat direct energia radiaţiei solare ar fi cheltuit-o în mişcări libere în spaţiu. Tocmai de aceea trebuie să presupunem că primele fiinţe vii au căutat, pe de o parte, să acumuleze fără răgaz energia împrumutată de la soare şi, pe de alta, s-o cheltuiască discontinuu şi exploziv prin mişcări de locomoţie: infuzorii cu clorofilă, euglenele, simbolizează poate încă şi azi, dar sub o formă diminuată, incapabilă de evoluţie, această tendinţă primordială a vieţii. Dezvoltarea divergentă a celor două regnuri corespunde oare la ceea ce s-ar putea numi metaforic uitarea de către fiecare regn a uneia din cele două jumătăţi ale programului? Sau, mai verosimil, însăşi natura materiei pe care viaţa o găsea înaintea ei pe planetă se opunea la faptul că cele două tendinţe ar putea să evolueze mult mai departe împreună în acelaşi organism? Ceea ce este sigur e că vegetalul a accentuat mai ales primul sens, iar animalul pe al doilea. Dar dacă, de la început, fabricarea de explozibil avea ca obiect explozia, tocmai evoluţia animală, mult mai mult decît vegetală, este aceea care indică, în fond, direcţia fundamentală a vieţii.

„Armonia" celor două regnuri, caracterele complementare pe care le prezintă, ar proveni deci, în ultimă instanţă, din faptul

că ele dezvoltă două tendinţe la început contopite într-una singură.

Cu cît creşte tendinţa originară şi unică, cu atît constată că e mai greu să menţină unite în aceeaşi fiinţă vie cele două elemente care, în stare rudimentară, sînt implicate unul în altul. De aici o dedublare, de aici două evoluţii divergente; tot de aici două serii de caractere ce se opun în unele puncte, se completează în altele, dar care, fie că se completează ori se opun, păstrează mereu impresia că se înrudesc. În timp ce animalul evolua pe un drum fără accidente, spre o cheltuială tot mai liberă de energie discontinuă, planta îşi perfecţionează sistemul de acumulare statică. Nu vom insista asupra acestui de al doilea punct. E de ajuns să spunem că planta, la rîndu-i, trebuie să fie servită cu generozitate de o nouă dedublare, analoagă celei care se petrecuse între plante şi animale. Dacă celula vegetală primitivă trebuia să-şi fixeze singură carbonul şi azotul, ea a putut să renunţe aproape la a doua din aceste funcţii, în ziua în care vegetalele microscopice s-au orientat exclusiv în acest sens, specializîndu-se într-o asemenea activitate complicată. Microbii care fixează azotul din atmosferă şi cei care, rînd pe rînd, transformă compuşii amoniacali în nitraţi, iar pe aceştia în nitriţi, au făcut ansamblului lumii vegetale, prin aceeaşi disociere a unei tendinţe primitive unitare, acelaşi gen de servicii pe care vegetalele în general le fac animalelor. Dacă pentru aceste vegetale microscopice se crează un regim aparte – i s-ar putea spune al microbilor solului – vegetalele şi animalele reprezintă *analiza*, făcută de materia pe care viaţa o avea la dispoziţie, la tot ceea ce viaţa conţinea de la început în stare de implicare reciprocă. Este aceasta o „diviziune a muncii" propriu-zisă? Aceste cuvinte ne-ar da o idee precisă despre evoluţie, aşa cum ne-o reprezentăm noi. Acolo unde există diviziunea muncii, există *asociere* şi există de asemenea *convergenţa* efortului. Dimpotrivă, evoluţia de care vorbim nu se face niciodată în sensul asocierii, ci al *disocierii*, niciodată spre convergenţă, ci spre divergenţa efortu-

rilor. Armonia între termeni, ce se completează asupra anumitor puncte, nu se produce, credem noi, pe parcurs, prin adaptare reciprocă; dimpotrivă, ea nu este completă decît la plecare. Armonia derivă dintr-o identitate originară. Ea se datorează faptului că procesul evolutiv, care se desface ca o jerbă, depărtează între ei, pe măsura creşterii lor simultane, termenii la început atît de complementari, încît se confundau.

De altfel, e necesar ca elementele în care se disociază o tendinţă să aibă toate aceeaşi importanţă şi mai ales aceeaşi putere de a evolua. Noi am deosebit trei regnuri diferite, dacă se poate spune aşa, în lumea organizată. În timp ce primul nu conţine decît macroorganisme rămase în stare rudimentară, animalele şi vegetalele şi-au luat avînt spre elevate destine. Or, acesta este un fapt care se produce de obicei cînd o tendinţă se descompune. Printre dezvoltările divergente cărora le dă naştere, unele continuă nedefinit, altele ajung mai mult sau mai puţin repede la capătul desfăşurării lor. Acestea din urmă nu provin direct din tendinţa primitivă, ci dintr-unul din elementele în care s-a divizat: ele sînt dezvoltări reziduale, efectuate şi depuse pe parcurs de cîteva tendinţe într-adevăr elementare, care continuă să evolueze. Cît despre aceste tendinţe cu adevărat elementare, ele mi se pare că sînt astfel marcate, încît pot fi recunoscute.

Această marcare este ca o urmă, încă vizibilă la fiecare dintre tendinţele elementare, a ceea ce cuprindea tendinţa originară, ale cărei direcţii elementare le reprezintă. Într-adevăr, elementele unei tendinţe nu sînt comparabile cu nişte obiecte alăturate în spaţiu şi excluzîndu-se reciproc, ci mai curînd cu stări psihice; la fiecare din ele, deşi este înainte de orice ea însăşi, participă totuşi, şi altele, încît cuprinde virtual toată personalitatea de care aparţine. Nu există manifestări esenţiale de viaţă, spuneam noi, care să nu prezinte, în stare rudimentară sau virtuală, caracterele altor manifestări. Reciproca este că atunci cînd întîlnim pe o linie de evoluţie amintirea, să spunem aşa, a ceea ce se dezvoltă de-a lungul altor linii, trebuie să

conchidem că avem de-a face cu elemente disociate ale aceleiaşi tendinţe originare. În acest sens vegetalele şi animalele reprezintă cele două linii mari de dezvoltare divergentă a vieţii. Dacă planta se deosebeşte de animal prin fixitate şi lipsă de sensibilitate, mişcarea şi conştiinţa dormitează în ea ca nişte amintiri ce se pot trezi. De altfel, alături de aceste amintiri în mod normal adormite, se află şi altele treze şi eficiente. Sînt cele a căror activitate nu stinghereşte dezvoltarea tendinţei elementare. Această lege s-ar putea enunţa astfel: *Cînd o tendinţă se descompune prin dezvoltare, fiecare din tendinţele derivate astfel ar dori să conserve şi să dezvolte din tendinţa iniţială tot ce nu este incompatibil cu activitatea în care s-a specializat.* Tocmai prin aceasta s-ar explica faptul asupra căruia am insistat în capitolul precedent, formarea mecanismelor complexe identice pe linii de evoluţie independente. Anumite analogii profunde între vegetal şi animal nu au, probabil, altă cauză: generaţia sexuată nu este poate decît un lux pentru plantă, dar trebuie ca animalul să ajungă acolo, iar planta a fost purtată într-acolo de acelaşi elan care împinge animalul, elan primitiv, originar, anterior dedublării în cele două regnuri. Vom spune acelaşi lucru despre tendinţa vegetalului către o complexitate crescîndă. Această tendinţă este esenţială pentru regnul animal, frămîntat de nevoia unei acţiuni tot mai extinse, tot mai eficace. Dar vegetalele, care s-au condamnat la insensibilitate şi imobilitate, nu prezintă aceeaşi tendinţă decît pentru că au primit la început acelaşi impuls. Experienţe recente ni le arată variind în orice sens cînd vine vremea „mutaţiei"; în timp ce animalul a trebuit să evolueze, credem noi, în sensuri mult mai definite. Dar nu vom insista mai mult asupra dedublării originare a vieţii. Să ne oprim la evoluţia animalelor, care ne interesează mai îndeaproape.

*

Ceea ce constituie animalitatea, spuneam noi, este însuşirea de a folosi un mecanism cu declanşare pentru a transforma

în acțiuni „explozive" o cantitate de energie potențială acumulată, cît mai mare cu putință. La început explozia se făcea la întîmplare, fără a-și putea alege direcția: astfel, amoebele își întind în toate direcțiile concomitent prelungirile numite pseudopode. Dar pe măsură ce urcăm pe scara animală, se vede cum chiar forma corpului schițează un anumit număr de direcții determinate, de-a lungul cărora va merge energia. Aceste direcții sînt marcate prin tot atîtea lanțuri de elemente nervoase succesive. Or, elementul nervos s-a desprins treptat din masa abia diferențiată a țesutului organizat. Se poate deci presupune că în el și în anexele lui se concentrează, îndată ce apare, însușirea de a elibera brusc energia acumulată. La drept vorbind, toate celulele vii cheltuiesc neîncetat energie pentru a se menține în echilibru. Celula vegetală, ațipită încă de la început, se cufundă întreagă în această muncă de conservare, ca și cum și-ar propune să nu fie, în primul rînd, decît un mijloc. Dar, la animal, totul se îndreaptă convergent spre acțiune, adică spre folosirea energiei pentru mișcări de transfer. Fără îndoială, fiecare celulă animală cheltuiește pentru a trăi o bună parte din energia de care dispune, adesea chiar toată această energie; dar ansamblul organismului ar vrea să atragă din ea cît mai mult posibil spre punctele unde se efectuează mișcări de locomoție. Încît acolo unde există un sistem nervos cu organe senzoriale și aparate motorii care îi servesc ca apendice, totul trebuie să se desfășoare ca și cum restul corpului ar avea ca funcție esențială să pregătească pentru ele, spre a o transmite la momentul dorit, forța pe care o vor elibera printr-un fel de explozie.

Rolul hranei la animalele superioare este într-adevăr extrem de complex. Ea folosește mai întîi pentru refacerea țesuturilor. Îi furnizează apoi animalului căldura de care are nevoie pentru a deveni cît se poate de independent față de variațiile temperaturii externe. Prin aceasta ea conservă, întreține, susține organismul, acolo unde sistemul nervos este prezent și unde elementele nervoase trebuie să se hrănească. Aceste elemente

nervoase n-ar avea nici o rațiune de a fi dacă organismul nu le-ar repartiza, lor şi mai ales muşchilor pe care ele îi acționează, o anumită energie de cheltuit, şi se poate presupune că tocmai aceasta este în fond destinația esențială şi ultimă a hranei. Nu înseamnă că partea cea mai importantă a hranei este folosită într-un asemenea scop. Un stat poate fi nevoit să facă cheltuieli enorme pentru a asigura strîngerea impozitelor; suma de care va dispune, defalcarea cheltuielilor de percepere va fi minimă poate; dar ea nu va reprezenta mai puțin rațiunea de a fi a impozitelor şi a tot ce s-a cheltuit pentru strîngerea lor. La fel pentru energia pe care animalul o pretinde de la substanțele alimentare.

Multe fapte par să arate că elementele nervoase şi musculare ocupă tocmai un asemenea loc față de restul organismului. Să aruncăm mai întîi o privire asupra repartizării substanțelor nutritive la diferitele elemente ale corpului viu. Ele se împart în două categorii, unele cuaternare sau albuminoide, altele ternare, cuprinzînd hidrații de carbon şi grăsimile. Primele sînt plastice, destinate să refacă țesuturile, totuşi, la nevoie, datorită carbonului conținut, ele pot deveni energetice. Dar funcția energetică aparține cu deosebire substanțelor ternare; ele, depunîndu-se în celulă mai curînd decît să se încorporeze în substanță, îi aduc celulei sub formă de potențial chimic o energie care se va transforma direct în putere sau în căldură. Pe scurt, substanțele nutritive cuaternare au ca rol principal să refacă maşina, celelalte îi furnizează energia. Este firesc pentru cele dintîi să nu aibă un loc de acțiune favorit, pentru că toate piesele maşinii au nevoie de întreținere. Dar nu la fel stau lucrurile cu substanțele energetice. Hidrații de carbon se distribuie foarte inegal şi faptul ni se pare semnificativ în cel mai înalt grad.

Transportate de sîngele arterial sub formă de glucoză, aceste substanțe se depun, într-adevăr, sub formă de glicogen, în diferitele celule care formează țesutul. Se ştie că una din principalele funcții ale ficatului este să mențină constantă con-

centrația sîngelui în glucoză, datorită rezervelor de glicogen pe care le elaborează celula hepatică. Or, în această circulație a glucozei și în acumularea de glicogen este lesne de văzut că totul se întîmplă ca și cum întregul efort al organismului s-ar consuma pentru aprovizionarea cu energie potențială a elementelor țesutului muscular și de asemenea ale țesutului nervos. Deși în cele două cazuri se procedează diferit, se ajunge la aceleași rezultate. În primul caz se asigură celulei o rezervă considerabilă, depusă în ea dinainte; cantitatea de glicogen pe care o conțin mușchii este enormă, într-adevăr, comparativ cu ce se găsește în alte țesuturi. Dimpotrivă, în țesutul nervos rezerva este redusă (elementele nervoase, al căror rol este doar de a elibera energia potențială înmagazinată în mușchi, nu au niciodată nevoie să depună multă muncă dintr-o dată); dar, lucru remarcabil, această rezervă este reconstituită de către sînge în chiar momentul în care se cheltuiește, încît nervul se reîncarcă instantaneu cu energie potențială. Țesutul nervos și cel muscular sînt deci privilegiate, unul prin faptul că este aprovizionat cu o rezervă importantă de energie, celălalt prin faptul că este întotdeauna servit numaidecît, unde are nevoie și exact în măsura în care are nevoie.

În special cererea de glicogen, adică de energie potențială, vine la țesuturi de la sistemul senzori-motor, ca și cum restul organismului ar exista doar pentru a transmite putere sistemului nervos și mușchilor pe care nervii îi acționează. Desigur, cînd ne gîndim la rolul jucat de sistemul nervos (chiar senzori-motor) ca regulator al vieții organice, ne putem întreba dacă în acest schimb de substanțe dintre el și restul corpului, el este cu adevărat un stăpîn pe care corpul îl servește. Dar de acum vom înclina spre această ipoteză dacă privim în stare statică, să spunem așa, repartizarea de energie potențială între țesuturi; și vom fi numaidecît de acord, credem noi, dacă reflectăm la condițiile în care energia se cheltuiește și se reface. Să presupunem că într-adevăr sistemul senzori-motor este unul printre altele. La

un loc cu întregul organism, el ar aștepta ca un excedent de potențial chimic să-i fie furnizat pentru a-și face treaba. Adică producția de glicogen care va regla consumul făcut de nervi și mușchi. Să presupunem, dimpotrivă, că sistemul senzori-motor este într-adevăr dominant. Durata și amploarea acțiunii sale vor fi independente, cel puțin într-o măsură, de rezerva de glicogen conținută de el și chiar de aceea aflată în tot organismul. El va furniza muncă, iar celelalte țesuturi vor trebui să se descurce cum vor putea spre a-i aduce energie potențială. Or, lucrurile se petrec exact așa cum arată în special experiențele lui Morat și Dufourt[6]. Dacă funcția glicogenică a ficatului depinde de acțiunea nervilor excitatori care guvernează, acțiunea celor din urmă este subordonată nervilor care tulbură mușchii locomotori, în sensul că aceștia încep prin a cheltui fără măsură, consumînd astfel glicogen, sărăcind sîngele de glucoză și determinînd în cele din urmă ficatul – care va trebui să cedeze sîngelui sărăcit o parte din rezerva sa de glicogen – să fabrice glucoză din nou. În fond deci, totul pleacă de la sistemul senzori-motor, totul merge convergent spre el și se poate spune, fără metafore, că restul organismului se află în slujba lui.

Să vedem ce se întîmplă în postul prelungit. Un fapt remarcabil este că, la animalele moarte de foame, creierul se găsește în stare aproape intactă, în timp ce alte organe și-au pierdut o parte mai mică sau mai mare din greutate, iar celulele lor au suferit alterări profunde[7]. Se pare că restul corpului a susținut sistemul nervos pînă în ultima clipă, tratîndu-se pe sine ca simplu mijloc, al cărui scop este sistemul nervos.

În rezumat, dacă vom conveni pentru scurtare, să numim „sistem senzori-motor" sistemul nervos cerebro-spinal cu aparențele senzoriale în care se prelungește și cu mușchii locomotori pe care îi guvernează, se va putea spune că un organism superior este constituit, în esență, dintr-un sistem senzori-motor situat în aparatele de digestie, de respirație, de circulație, de secreție etc., care au ca rol să-l repare, să-l curețe, să-l protejeze, să-i

creeze un mediu intern constant şi, îndeosebi, să-i furnizeze energie potenţială spre a fi transformată în mişcare de locomoţie[8]. Este adevărat că, pe măsură ce funcţia nervoasă se perfecţionează, funcţiile destinate s-o susţină se dezvoltă şi devin mai pretenţioase. Pe măsură ce activitatea nervoasă a ieşit din masa sa protoplasmatică în care era cufundată, a trebuit să apeleze la feluritele activităţi dimprejur, pe care să se sprijine: acestea nu se puteau dezvolta decît pe baza altor activităţi, care la rîndul lor implicau altele şi aşa mai departe nedefinit. În felul acesta complicarea funcţionării organismelor superioare merge la infinit. Studiul unuia din aceste organisme face deci să ne învîrtim în cerc, ca şi cum totul ar servi ca mijloc pentru tot. Acest cerc are totuşi un centru care este sistemul de elemente nervoase dispuse între organele de simţ şi aparatul locomotor.

Nu vom mai insista asupra unui punct pe care l-am tratat pe îndelete într-o lucrare anterioară. Reamintim doar că progresul sistemului nervos s-a făcut în sensul adaptării mai precise a mişcărilor şi al unei latitudini superioare a fiinţei vii de a alege între ele. Aceste două tendinţe pot părea antagonice şi sînt într-adevăr. Un lanţ nervos, chiar sub forma cea mai rudimentară, reuşeşte totuşi să le reconcilieze. Pe de o parte, într-adevăr, ele desenează o linie bine determinată între un punct şi altul, senzorial şi motor, de la periferie. Lanţul nervos a canalizat deci o activitate la început difuză, în masa protoplasmică. Dar, pe de altă parte, elementele care îl compun sînt probabil discontinue; în orice caz, e de presupus că se anastomozează între ele, prezintă o discontinuitate funcţională, căci fiecare se termină printr-un fel de răscruce în care influxul nervos îşi poate alege drumul. De la cea mai umilă fiinţă unicelulară pînă la insectele cele mai înzestrate, pînă la vertebratele cele mai inteligente, progresul realizat a fost îndeosebi al sistemului nervos, cu toate creaţiile şi complicaţiile presupuse de progres. Cum spuneam de la începutul lucrării, rolul vieţii este de a introduce nedeterminarea în materie. Nedeterminate, vreau să spun imprevizibile,

sînt formele pe care viața le-a creat în pas cu evoluția sa. Tot mai nedeterminată, vreau să spun din ce în ce mai liberă este activitatea căreia aceste forme trebuie să-i servească drept vehicule. Un sistem nervos, cu neuronii așezați cap la cap, în așa fel încît la extremitatea fiecăruia se deschid căi multiple cu atîtea probleme, este un adevărat *rezervor de nedeterminare.* Că esențialul imboldului vital a trecut la crearea de asemenea aparate este ceea ce mi se pare că arată o simplă privire aruncată asupra lumii organizate. Dar asupra acestui imbold al vieții cîteva clarificări sînt necesare.

*

Nu trebuie uitat că forța ce evoluează în lumea organizată este limitată, ea caută mereu să se depășească pe sine, și mereu rămîne neadecvată operei pe care tinde s-o creeze. Din necunoașterea acestui punct s-au născut erorile și puerilitățile finalismului radical. El și-a reprezentat lumea ca pe o construcție analoagă cu construcțiile noastre. Toate părțile ei erau dispuse în vederea celei mai bune funcționări posibile a mașinii. Fiecare specie și-ar avea rațiunea de a fi, funcția, destinația ei. Ansamblul lor ar constitui un mare concert, în care disonanțele aparente n-ar servi decît pentru a face să reiasă armonia fundamentală. Pe scurt, totul s-ar petrece în natură ca în operele geniului uman, unde rezultatul obținut poate fi minim, dar unde există cel puțin adecvarea perfectă între obiectul fabricat și munca de fabricare.

Nimic asemănător în evoluția vieții. Aici disproporția între muncă și rezultat este izbitoare. De jos în susul lumii organizate este mereu un singur mare efort; dar cel mai adesea acest efort degenerează repede, cînd paralizat de forțe contrare, cînd abătut de la ceea ce trebuie să facă, absorbit de forma pe care este preocupat s-o ia, hipnotizat de ea ca de o oglindă. Pînă la operele cele mai perfecte, cînd părea să fi triumfat asupra împotrivirilor exterioare și asupra celor proprii, el este la discreția materialității căreia a trebuit să i se încredințeze. Este ceea ce fiecare dintre noi poate experimenta în sine însuși. Libertatea noastră, în chiar

mişcările prin care se afirmă, crează obiceiuri în devenire, care o vor sufoca dacă nu se reînnoieşte printr-un efort constant: o pîndeşte automatismul. Gîndirea cea mai vie va îngheţa în formula care o exprimă. Cuvîntul se întoarce împotriva ideii. Litera ucide spiritul. Iar entuziasmul nostru cel mai fierbinte, cînd se exteriorizează în acţiune, încremeneşte uneori atît de natural, ca într-un calcul rece de interese ori de vanitate, unul adoptă atît de lesne forma altuia, încît am putea să le confundăm, să ne îndoim de propria noastră sinceritate, să negăm bunătatea şi dragostea, dacă n-am şti că moartea mai păstrează o vreme trăsăturile viului.

Cauza profundă a acestor disonanţe zace într-o iremediabilă diferenţă de ritm. Viaţa în general este mobilitatea însăşi; manifestările specifice ale vieţii nu acceptă această mobilitate decît cu părere de rău şi o întîrzie statornic. Viaţa merge mereu înainte; manifestările ei ar vrea să bată pasul pe loc. Evoluţia în general s-ar face pe cît posibil în linie dreaptă; fiecare evoluţie specială este un proces circular. Asemenea vîrtejurilor de praf răscolite de vînt, vietăţile se răsucesc asupra lor însele, în marea suflare a vieţii. Ele sînt deci relativ stabile, chiar imită atît de bine imobilitatea, încît le luăm drept *lucruri*, mai curînd decît *progrese*, uitînd că însăşi permanenţa formelor nu este decît schiţa unei mişcări. Uneori totuşi suflul nevăzut care le mişcă se întrupează sub ochii noştri, într-o apariţie fugară. Avem această iluminare neaşteptată în faţa unor forme de dragoste maternă, atît de izbitoare, de emoţionante la majoritatea animalelor, observabilă pînă la grija plantei pentru grăuntele său. Această dragoste, în care unii au văzut marele mister al vieţii, ne-ar dezvălui poate secretul. Ea ne arată fiecare generaţie preocupată de cea care îi va urma. Ne îngăduie să observăm că fiinţa vie reprezintă îndeosebi un loc de trecere, iar esenţa vieţii se află în mişcarea care o transmite.

Opoziţia între viaţă în general şi formele sub care se manifestă, prezintă pretutindeni acelaşi caracter. S-ar putea spune

că viața tinde să acționeze cît mai mult cu putință, dar că fiecare specie preferă să facă cea mai redusă cantitate posibilă de efort. Imaginată sub forma esenței sale, ca o trecere de la specie la specie, viața este o acțiune mereu în creștere. Dar fiecare dintre specii, prin care trece viața, nu urmărește decît confortul. Specia se îndreaptă către ceea ce îi pretinde strădania minimă. Retrăgîndu-se în forma pe care o va lua, ea cade într-un fel de somn, în care aproape că ignoră restul vieții; specia se modelează singură pentru cea mai ușoară exploatare cu putință a ambianței nemijlocite. Astfel, actul prin care viața se îndreaptă către crearea unei forme noi, și actul prin care forma se conturează, sînt două momente diferite și adesea antagoniste. Primul se prelungește în al doilea, dar el nu se poate prelungi fără a se abate de la direcția sa, asemenea unui săritor care, pentru a trece obstacolul, ar fi constrîns să întoarcă privirea spre a se vedea pe sine.

Formele vii sînt prin definiție forme viabile. Oricum s-ar explica adaptarea organismului la condițiile de viață, adaptarea este cu necesitate suficientă, din moment ce specia trăiește. În acest sens fiecare dintre speciile succesive, descrise de paleontologie și zoologie, a fost un *succes* al vieții. Dar lucrurile iau cu totul altă înfățișare, cînd se compară fiecare specie cu mișcarea făcută pe drumul său, și nu cu condițiile în care s-a aflat. Adesea această mișcare a deviat și mai adesea a fost oprită; ceea ce trebuia să fie doar un loc de trecere, a devenit capătul drumului. Din acest punct de vedere insuccesul apare ca regulă, succesul ca excepție și întotdeauna imperfect. Vom vedea că, din cele patru mari direcții pe care a pornit viața animală două au dus la fundături, și că, pe alte două efortul a fost în general disproporționat față de rezultate.

Ne lipsesc documentele pentru a reconstitui amănuntele acestei istorii. Îi putem totuși discerne limitele mari. Spuneam că animalele și vegetalele au trebuit să se desprindă destul de repede din trunchiul lor comun: vegetalele au adormit în imobilitate dar animalele dimpotrivă, s-au trezit tot mai mult și au

păşit la dobîndirea unui sistem nervos. E probabil că prin efortul regnului animal s-a ajuns la crearea de organisme mai simple, dar dotate cu o anumită imobilitate şi mai ales cu o formă destul de indecisă ca să poată face faţă determinărilor viitoare. Aceste animale ar fi putut semăna cu unii dintre viermii de azi, doar că aceştia sînt exemplarele golite şi încremenite ale unor forme de infinită plasticitate, cu un viitor nedefinit, care au constituit trunchiul comun al echinodermelor, moluştelor, artropodelor şi vertebratelor.

Un pericol le pîndea, un obstacol care a fost cît pe ce să oprească înflorirea vieţii animale. Există o particularitate de care nu putem să nu fim uimiţi cînd aruncăm o privire asupra formei din timpurile moderne. E vorba de întemniţarea animalului într-un înveliş mai mult sau mai puţin dur, care trebuie să-i fi stingherit şi adesea chiar să-i fi paralizat mişcările. Moluştele de atunci aveau o cochilie mai răspîndită decît cea de azi. Artropodele în general erau prevăzute cu o carapace; erau crustaceele. Cei mai vechi peşti aveau un înveliş de o duritate extremă[9]. Explicaţia acestui fapt general trebuie căutată, credem noi, într-o tendinţă a organismelor moi de a se apăra unele de altele, făcîndu-se pe cît posibil nedevorabile. În actul prin care se constituie fiecare specie se îndreaptă spre ceea ce îi este cel mai comod. Încît, printre organismele primitive, unele s-au orientat spre animalitate, renunţînd să mai producă organicul din anorganic şi luînd substanţele organice gata preparate de la organismele de-acum orientate către viaţa vegetală; chiar printre speciile animale, multe s-au adaptat pentru a trăi pe seama altor animale. Un organism care este animal, adică mobil, va putea să profite de mobilitatea sa pentru a căuta animale fără apărare cu care să se hrănească, la fel ca şi cu vegetalele. Astfel, cu cît speciile deveneau mai mobile, cu atît deveneau mai vorace şi mai periculoase între ele. De aici trebuie să fi rezultat o oprire bruscă a lumii animale din progresul care o ducea spre o mobilitate tot mai mare; căci pielea dură şi calcarul echinodermelor, cochilia

moluştelor, carapacea crustaceelor şi platoşa ganoidă a vechilor peşti au avut, probabil, ca origine comună un efort al speciilor animale de a se proteja împotriva speciilor potrivnice. Dar această platoşă, după care animalul se adăpostea, îi stinghereşte mişcările şi uneori îl imobilizează. Dacă vegetalul a renunțat la conştiință înfăşurîndu-se într-o membrană de celuloză, animalul care s-a închis într-o citadelă sau într-o armură se condamnă la semi-somn. În această toropeală mai trăiesc şi astăzi echinodermele, chiar moluştele. Deopotrivă au fost pîndite de asemenea amenințare, neîndoielnic, artropodele şi vertebratele. Ele au scăpat şi printr-o asemenea fericită împrejurare se explică avîntul de azi al celor mai evoluate forme de viață.

Într-adevăr, în două direcții vedem noi succesul dezvoltării vieții bazate pe mişcare. Peştii îşi schimbă platoşa ganoidă cu solzi. Mult mai înainte apăruseră şi insectele, descotorosite ele însele de platoşa care le protejase strămoşii. Insuficiența învelişului protector ambele au suplinit-o printr-o agilitate care le îngăduia să scape de duşmani şi să treacă la ofensivă, să-şi aleagă locul şi momentul confruntării. Un progres de acelaşi gen se observă în evoluția armamentului uman. Prima tendință este de a căuta un adăpost; a doua, mai adecvată, este de a deveni pe cît posibil mai sprinten pentru fugă şi mai ales pentru apărare. Astfel, greoiul hoplit a fost înlocuit de legionar, cavalerul acoperit de fier a trebuit să cedeze locul infanteristului liber în mişcări; în genere, în evoluția vieții, ca şi în a societăților umane sau a destinelor individuale, cele mai mari succese au obținut cei care şi-au asumat cele mai mari riscuri.

Interesul firesc al animalului era deci de a deveni cît mai mobil. Cum spuneam în legătură cu adaptarea în general, transformarea speciilor se va putea explica întotdeauna prin interesul lor special. Se va afla astfel cauza nemijlocită a variațiilor. Dar nu va fi adesea decît cauza cea mai superficială. Cauza profundă este impulsul lansat de viață în lume, care determină scindarea între vegetale şi animale, care îndreaptă animalitatea

spre supleţea formei şi la un moment dat reuşeşte, cel puţin în cîteva privinţe, să învioreze regnul animal, aproape aţipit, şi să-l împingă înainte.

Pe cele două căi de evoluţie separată a vertebratelor şi artropodelor, dezvoltarea (făcînd abstracţie de reculurile reprezentate de parazitism sau de orice altceva) a constat mai întîi dintr-un progres al sistemului nervos senzori-motor. Se caută mobilitatea, se caută – prin multe tatonări şi nu fără a exagera masa şi forţa brută – varietatea mişcărilor. Dar chiar această căutare s-a făcut în direcţii divergente. O privire aruncată asupra sistemului nervos al artropodelor şi al vertebratelor ne previne asupra diferenţelor. La primele corpul este format dintr-o serie mai mult sau mai puţin amplă de inele succesive; activitatea motrice se repartizează atunci între un număr variabil, uneori considerabil, de apendice, fiecare specializat. La altele activitatea se concentrează în numai două perechi de membre iar aceste organe îndeplinesc funcţii care mai depind prea puţin de forma lor[10]. Independenţa devine completă la om, a cărui mînă poate îndeplini orice muncă.

Iată cel puţin ceea ce se vede. În spatele a ceea ce se vede există acum ceea ce devine, două puteri imanente vieţii şi la început confundate, care au trebuit să se disocieze crescînd.

Pentru a defini aceste puteri trebuie luate în considerare, în evoluţia artropodelor şi a vertebratelor, speciile care marchează la fiecare punctul culminant. Cum să determinăm acest punct? Şi aici se va apuca pe un drum greşit dacă se va urmări precizia geometrică. Nu există semn unic şi simplu, după care să se poată recunoaşte că o specie este mai avansată decît alta pe aceeaşi linie de evoluţie. Există caractere multiple care trebuie comparate între ele şi cîntărit în fiecare caz particular, pentru a şti pînă la ce punct sînt esenţiale sau întîmplătoare şi în ce măsură trebuie ţinut seama de aceasta.

Este incontestabil, de pildă, că succesul înseamnă criteriul cel mai general al superiorităţii, cei doi termeni fiind, pînă la

un punct, sinonimi. Prin succes trebuie înțeles, cînd e vorba de ființe vii, aptitudinea de a se dezvolta în mediile cele mai diverse, trecînd printr-o mare varietate de obstacole, încît să acopere cea mai vastă întindere terestră posibilă. O specie ce revendică drept areal întregul pămînt este cu adevărat o specie dominatoare și deci superioară. Așa este specia umană, care va reprezenta punctul culminant al evoluției vertebratelor. Dar la fel sînt, în seria articulatelor, insectele și îndeosebi himenopterele. S-a spus că furnica este stăpîna subsolului, așa cum omul este al solului pămîntesc.

Pe de altă parte, un grup de specii apărute în amurgul vieții poate fi un grup degenerat, dar pentru aceasta trebuie să fi intervenit o cauză specială a regresului. De fapt, acest grup ar fi superior celui din care derivă, pentru că ar corespunde unui stadiu mai avansat al evoluției. Or, omul este probabil ultimul venit dintre vertebrate[11]. Iar în seria insectelor sînt ulterioare himenopterelor doar lepidopterele, adică neîndoielnic, un grup degenerat, adevărat parazit al plantelor cu flori.

Astfel, pe căi diferite, sîntem conduși la aceleași concluzii. Evoluția artropodelor ar fi atins punctul culminant cu insectele și în special cu homeopterele, așa cum vertebratele l-au atins prin om. Acum, dacă se observă că nicăieri instinctul nu este atît de dezvoltat ca în lumea insectelor și că în nici un grup de insecte nu este atît de miraculos ca la himenoptere, se va putea spune că întreaga evoluție a regnului animal, cu excepția reculurilor către viața vegetală, s-a înfăptuit pe două căi divergente, dintre care una a mers către instinct și alta către inteligență.

Torpoarea vegetativă, instinctul și inteligența, iată în fine elementele care se conjugă în impulsul vital, comun plantelor și animalelor, și care, de-a lungul unei dezvoltări în care s-au manifestat sub formele cele mai imprevizibile, s-au disociat prin simplul fapt al creșterii lor. Eroarea capitală care, venind de la Aristotel, a viciat majoritatea filosofilor naturii, constă în a vedea în viața vegetativă, în viața instinctivă și în cea rațională

trei trepte succesive ale aceleiaşi tendinţe ce se dezvoltă, pe cînd ele sînt trei direcţii divergente ale unei activităţi care s-a scindat progresiv. Diferenţa dintre ele nu este de intensitate, nici de grad, ci de natură.

*

E important să aprofundăm acest punct de vedere. Despre viaţa vegetală şi animală, am văzut cum se completează şi se opun. E vorba acum de a arăta cum inteligenţa şi instinctul se opun şi se completează, la rîndul lor. Dar să spunem de la început de ce sîntem ispitiţi să vedem aici două activităţi, dintre care prima ar fi superioară celei de a doua şi i s-ar suprapune, pe cînd în realitate ele nu sînt lucruri de acelaşi ordin, nu s-au succedat una alteia şi nici celor cărora li se pot atribui alte trepte.

Fapt este că inteligenţa şi instinctul, începînd prin a se întrepătrunde, păstrează ceva din originea lor comună. Nici una, nici alta nu se întîlnesc niciodată în stare pură. Spuneam că în plantă se pot trezi din adormire conştiinţa şi mobilitatea şi că animalul trăieşte sub ameninţarea constantă a unei lunecări spre viaţa vegetativă. Cele două tendinţei ale plantei şi animalului se întrepătrundeau atît de bine la început, încît n-a existat niciodată o ruptură completă între ele: una continuă s-o obsedeze pe cealaltă; le găsim pretutindeni amestecate; numai proporţia diferă. La fel pentru inteligenţă şi instinct. Nu există inteligenţă în care să nu se găsească urme de instinct, nici – mai ales – instinct care să nu fie înconjurat de o aură de inteligenţă. Aceasta a fost cauza unei mari desconsiderări. Din faptul că instinctul este întotdeauna mai mult sau mai puţin inteligent, s-a conchis că inteligenţa şi instinctul sînt lucruri de acelaşi ordin, că între ele nu e decît o deosebire de complexitate sau de perfecţiune şi, mai ales, că fiecare este exprimabil în termenii celuilalt. În realitate ele nu se însoţesc decît pentru că se completează şi nu se completează decît pentru că sînt diferite, ceea ce este instinctiv

în instinct fiind de sens opus cu ceea ce este inteligent în inteligență.

Să nu surprindă faptul că insistăm asupra acestei chestiuni. Noi o considerăm capitală.

Mai întîi distincțiile pe care le vom face vor fi foarte categorice, tocmai pentru că vrem să definim în instinct ce este instinctiv și în inteligență ce este inteligent, căci orice instinct concret este amestecat cu inteligență, după cum orice inteligență reală este pătrunsă de instinct. În plus, nici inteligența nici instinctul nu pot fi definite rigid; ele sînt tendințe și nu lucruri făcute. În fine, nu va trebui uitat că, în acest capitol, considerăm inteligența și nu instinctul ca produse ale vieții ce le sedimentează în curgerea sa. Or, viața manifestată de un organism este, credem noi, un efort pentru obținerea anumitor lucruri din materia neînsuflețită. Nu va fi de mirare deci că tocmai diversitatea acestui efort ne frapează la instinct și la inteligență, iar noi vedem în aceste două forme de activitate psihică, înainte de orice, două metode diferite de acțiune asupra materiei inerte. Modul acesta un pic strîmt de a ni le închipui are avantajul că oferă un mijloc obiectiv de a le deosebi. În schimb, despre inteligență și instinct în general ne va da poziția medie deasupra și dedesubtul căreia oscilează constant amîndouă. De aceea nu va trebui văzut în ceea ce urmează, decît un desen schematic, în care contururile inteligenței și instinctului vor fi mai accentuate decît trebuie, și în care vom fi neglijat atenuarea ce decurge totodată din indecizia fiecăruia și din uzurparea reciprocă. Într-un subiect atît de obscur, nu s-ar putea face prea mult pentru clarificare. Va fi întotdeauna lesne de făcut ulterior formele mai vagi, de corectat ceea ce în desen era prea geometric, în fine, de înlocuit rigiditatea unei scheme cu suplețea vieții.

*

Cînd putem data apariția omului pe pămînt? În vremea confecționării primelor arme, a primelor unelte. Nu am uitat memorabila dispută în jurul descoperirii lui Boucher de Perthes.

din cariera Moulin-Quignon. Chestiunea era de a şti dacă avem de-a face cu topoare autentice sau cu fragmente de silex sparte întîmplător. Dar nimeni nu s-a îndoit vreo clipă de faptul că, dacă erau topoare ne aflam în prezenţa unei inteligenţe, mai exact, a inteligenţei umane. Pe de altă parte, să ne uităm într-o culegere de povestiri despre inteligenţa animalelor. Vom vedea că alături de multe acte explicabile prin imitaţie sau prin asocierea automată de imagini, noi nu şovăim să declarăm animalele ca inteligente; la loc de frunte se află cele ce mărturisesc despre ideea *fabricării,* fie că animalul izbuteşte să facă o unealtă grosolană, fie că foloseşte un obiect făcut de om. Animalele situate imediat după om din punct de vedere al inteligenţei, maimuţele şi elefanţii, ştiu să folosească un instrument artificial. Sub ele, dar nu prea departe, se vor situa cele ce *recunosc* un obiect fabricat: de pildă vulpea, care ştie foarte bine că o cursă este o cursă. Fără îndoială, există inteligenţă pretutindeni unde există raţionament; dar raţionamentul, care constă într-o pliere a experienţei trecute în sensul experienţei prezente, este un început de invenţie. Ea devine completă cînd se materializează într-un instrument fabricat. La aceasta inteligenţa animalelor tinde ca la un ideal. Iar dacă, de obicei, nu izbuteşte să modeleze încă obiecte artificiale şi să le folosească, ea se pregăteşte pentru aceasta prin chiar variaţiile executate pe instinctele oferite de natură. În ce priveşte inteligenţa umană, nu s-a remarcat destul că invenţia mecanică a fost, de la început, pasul esenţial, că şi azi viaţa socială gravitează împrejurul fabricării şi folosirii instrumentelor artificiale, că invenţiile care marchează drumul progresului i-au trasat şi direcţia. Ne vine greu să înţelegem aceasta, pentru că schimbările omenirii stăruie de obicei la transformările uneltelor. Obiceiurile noastre individuale şi chiar sociale supravieţuiesc destul de mult timp scopurilor, pentru care existau, încît efectele profunde ale unei invenţii se fac observate cînd deja am pierdut din vedere noutatea lor. A trecut un secol de la inventarea maşinii cu abur, şi noi abia începem

să resimțim zguduirea profundă pe care a provocat-o. Revoluția produsă de ea în industrie n-a tulburat mai puțin relațiile dintre oameni. Idei noi se nasc. Sentimente noi sînt pe cale să se ivească. Peste mii de ani, cînd regresul trecutului nu va mai îngădui să se perceapă decît liniile mari, războaiele și revoluțiile noastre vor însemna puțin, admițînd că ne vom mai aminti de ele; dar despre mașina cu aburi și invențiile care au însoțit-o se va vorbi poate cum vorbim azi despre bronz ori piatra șlefuită; mașina cu aburi va defini o vîrstă[12]. Dacă am putea să ne lipsim de orgoliu, dacă pentru a ne defini specia am respecta ceea ce istoria și preistoria ne înfățișează drept caracteristică statornică a omului și inteligenței, n-am mai vorbi poate de *Homo sapiens*, ci de *Homo faber*. În definitiv *inteligența, imaginația prin ceea ce pare a fi atitudinea originară, este însușirea de a fabrica obiecte artificiale, în special unelte de făcut unelte, și de a varia nelimitat fabricarea.*

Dar un animal neinteligent posedă de asemenea unelte sau mașini? Da, desigur, însă în acest caz instrumentul face parte din corpul care îl folosește. Și, corespunzător acestui instrument, există un *instinct* care știe să se folosească de el. Fără îndoială, trebuie ca toate instinctele să constea dintr-o însușire naturală de a folosi un mecanism înnăscut. O asemenea definiție nu s-ar aplica instinctelor pe care Romanes le-a numit „secundare", și chiar multe instincte „primare" i-ar scăpa. Dar această definiție a instinctului, ca și aceea pe care o dăm provizoriu inteligenței, determină cel puțin limita ideală spre care merg formele foarte numeroase ale obiectului definit. S-a observat adesea că majoritatea instinctelor sînt prelungiri sau mai bune finisări ale muncii de organizare. Unde începe activitatea instinctului? Unde se termină aceea a naturii? Nu s-ar putea spune. La metamorfozele larvei în nimfă și insectă adultă, metamorfoze care pretind, adesea, din partea larvei acțiuni adecvate și un fel de inițiativă, nu există linii de demarcație fermă între instinctul animalului și munca organizatoare a materiei vii. S-ar

putea spune că instinctul organizează instrumentele de care se va servi, sau că organizarea se prelungeşte în instinctul ce trebuie să folosească organul. Cele mai uluitoare instincte ale insectei nu fac decît să dezvolte în mişcări structura ei specială, încît acolo unde viaţa socială împarte munca între indivizi şi le impune astfel instincte diferite, se observă o diferenţă corespunzătoare de structură: se cunoaşte polimorfismul furnicilor, al albinelor, al viespilor şi al unor pseudoneuroptere (neuropteroide, n.tr.). Astfel, neluînd în considerare decît cazurile limită, în care se asistă la triumful complet al inteligenţei şi al instinctului, se constată între ele o diferenţă esenţială: *instinctul desăvîrşit este o însuşire de a folosi şi chiar de a construi instrumente organizate; inteligenţa desăvîrşită este însuşirea de a fabrica şi de a întrebuinţa instrumente neorganizate.*

Avantajele şi inconvenientele acestor două moduri de activitate sar în ochi. Instinctul are la îndemînă instrumentul adecvat: acest instrument care se fabrică şi se repară singur, care prezintă, ca toate creaţiile naturii, o infinită complexitate de amănunt şi o uimitoare simplitate de funcţionare, execută imediat, la momentul dorit, fără dificultate, cu o perfecţiune adesea admirabilă, ceea ce este chemat să facă. În schimb, el păstrează o structură aproape invariabilă, fiindcă modificarea lui nu e posibilă fără o modificare a speciei. Instinctul este deci obligatoriu specializat, nefiind decît folosirea, pentru un obiect determinat, a unui instrument determinat. Dimpotrivă, instrumentul fabricat inteligent este un instrument imperfect. El nu se obţine decît cu preţul unui efort. Ceea ce este aproape întotdeauna o treabă neplăcută. Dar cum este făcut dintr-o materie neorganizată, poate folosi la orice, poate să scoată fiinţa vie din orice nouă încurcătură şi să-i dea un număr nelimitat de puteri. Inferior instrumentului natural pentru satisfacerea nevoilor imediate, el are cu atît mai mult ascendent asupra acestuia, cu cît nevoia este mai presantă. El reacţionează îndeosebi împotriva naturii fiinţei care l-a fabricat, căci chemîndu-l să exercite o nouă

funcție, el îi conferă, să spunem așa, o organizare mai complexă, fiind un organ artificial care prelungește organismul natural. Pentru fiecare nevoie satisfăcută creează o nevoie nouă, și astfel, în loc să închidă cercul acțiunii în care animalul se va mișca automat, ca instinctul, instrumentul artificial deschide acestei activități un cîmp nedefinit, în care o împinge tot mai departe și o face tot mai liberă. Dar acest avantaj al inteligenței asupra instinctului nu apare decît tîrziu, cînd inteligența, ridicînd fabricarea pe treapta ei superioară, face de acum mașini de fabricat. La început avantajele și inconvenientele instrumentului fabricat și ale celui natural se echilibrează atît de bine, încît este greu de spus care din ele va asigura ființei vii o autoritate mai mare în natură.

Se poate presupune că ele încep prin a fi amestecate una în cealaltă, că activitatea psihică originară participă în ambele simultan și dacă ne-am întoarce în trecutul îndepărtat am găsi instincte mai apropiate de inteligență, decît cele ale insectelor noastre, o inteligență mai învecinată cu instinctul decît a vertebratelor noastre: inteligență și instinct elementare, de altfel, captive ale unei materii pe care nu izbutesc s-o domine. Dacă forța imanentă a vieții ar fi fost nelimitată, poate că ar fi izbutit să dezvolte la infinit, în aceleași organisme, instinctul și inteligența. Dar totul pare să arate că această forță este finită și că, manifestîndu-se, ea se epuizează destul de repede. Îi este greu să meargă prea departe în mai multe direcții deodată. Trebuie să aleagă. Or, ea are de ales între două feluri de a acționa asupra materiei brute. Poate furniza această acțiune *imediat*, creîndu-și un instrument *organizat*, cu care va lucra; sau o poate oferi *mediat* într-un organism care, în loc să posede natural instrumentul cuvenit, îl va fabrica ea însăși modelînd materia anorganică. De aici inteligența și instinctul, care sînt tot mai divergente, dezvoltîndu-se, dar nu se separă de tot niciodată. Într-adevăr, pe de o parte instinctul cel mai desăvîrșit al insectei se însoțește de cîteva sclipiri de inteligență, fie și numai în alegerea locului,

a momentului şi a materialelor de construcţie: cînd, în mod excepţional, albinele îşi fac cuibul în aer liber, ele născocesc dispozitive noi şi cu adevărat inteligente spre a se adapta la noile condiţii[13]. Dar, pe de altă parte, inteligenţa are şi mai multă nevoie de instinct, decît instinctul de inteligenţă, căci a modela materia neînsufleţită presupune la animal un grad superior de organizare, la care nu s-a putut ridica decît pe aripile instinctului. De asemenea, în timp ce la artropode natura a evoluat direct spre instinct, la mai toate vertebratele asistăm mai curînd la căutarea decît la înflorirea inteligenţei. Substratul activităţii lor psihice îl constituie încă instinctul, însă inteligenţa pîndeşte, năzuind să-l înlocuiască. Ea nu izbuteşte să inventeze instrumente, dar cel puţin încearcă aceasta făcînd cît mai multe variaţii pe tema instinctului, de care ar vrea să scape. Inteligenţa nu se ia cu totul în stăpînire de sine decît la om, iar acest triumf se afirmă prin însăşi insuficienţa mijloacelor naturale de care dispune omul spre a se apăra contra duşmanilor săi, a frigului şi foamei. Această insuficienţă – cînd se încearcă a i se înţelege sensul – capătă valoarea unui document preistoric: ea înseamnă înlăturarea definitivă a instinctului de către inteligenţă. Nu este mai puţin adevărat că natura trebuie să fi şovăit între două feluri de activitate psihică, unul sigur de succesul imediat, dar cu efecte limitate, altul aleatoriu, dar ale cărui izbînzi, dacă ar fi ajuns independent, s-ar fi putut extinde nelimitat. De altfel, cel mai mare succes a venit din partea în care era cel mai mare risc. *Instinctul şi inteligenţa reprezintă deci două soluţii divergente, la fel de elegante, ale aceleiaşi unice probleme.*

Este adevărat, din aceasta au rezultat deosebiri profunde de structură internă între instinct şi inteligenţă. Nu vom insista decît asupra celor ce interesează acest studiu. Spuneam deci că inteligenţa şi instinctul presupun două feluri de cunoştinţe radical diferite. Dar cîteva clarificări sînt necesare de la început, pentru subiectul conştiinţei în general.

Ne-am întrebat pînă unde este conștient instinctul. Vom răspunde că există, în această privință, numeroase diferențe și grade, că instinctul este mai mult sau mai puțin conștient în anumite cazuri, inconștient în altele. Cum vom vedea, planta are instincte: este îndoielnic că acestea se însoțesc la ea de sentiment. Chiar la animal, nu se regăsește nici un instinct complex, care să nu fie inconștient, măcar într-o parte a manifestărilor sale. Dar trebuie semnalată aici o diferență prea puțin remarcată, între două feluri de inconștiență, aceea care constă într-o conștiință *nulă* și aceea care provine dintr-o conștiință *anulată*. Conștiința nulă și conștiința anulată sînt amîndouă egale cu zero; dar cel dintîi zero arată că nu există nimic, al doilea că avem de-a face cu două cantități egale și de sens contrar, care se compensează și se neutralizează. Inconștiența unei pietre ce cade este o conștiință nulă: piatra nu are sentimentul căderii sale. Este oare la fel cu inconștiența instinctului, în cazurile extreme cînd el este inconștient? Cînd înfăptuim mașinal o acțiune obișnuită, cînd somnambulul își joacă automat visul, inconștiența poate fi absolută; dar acum ea depinde de faptul că reprezentarea actului e ținută în șah chiar de executarea actului, care este atît de perfect asemănător cu reprezentarea și se înscrie în ea atît de exact, încît nici o conștiință nu-l mai poate depăși. *Reprezentarea este acoperită de acțiune.* Dovada este că, dacă înfăptuirea actului este oprită sau împiedicată de un obstacol, conștiința poate apărea. Ea era deci acolo, dar neutralizată de acțiunea care acoperea reprezentarea. Obstacolul n-a creat nimic pozitiv; el a făcut doar un gol, a efectuat o destupare. Această nepotrivire între act și reprezentare este tocmai ceea ce numim conștiință.

Aprofundînd chestiunea, s-ar constata cum conștiința este lumina constantă a zonei de acțiuni posibile sau de activitate virtuală, care învăluie acțiunea înfăptuită efectiv de ființa vie. Ea înseamnă șovăială sau alegere. Acolo unde multă acțiune la fel de posibilă se conturează fără nici o acțiune reală (ca într-o

dezbatere fără rezultat), conştiinţa este intensă. Acolo unde acţiunea reală este singura acţiune posibilă (ca în activitatea de tip somnambulic sau automat), conştiinţa devine nulă. Reprezentarea şi cunoaşterea există şi în ultimul caz, dacă se adevereşte că aici se află un ansamblu de mişcări sistematizate, dintre care ultima este preformată în prima, iar conştiinţa – că va putea să ţîşnească la imboldul unui obstacol. Din acest punct de vedere conştiinţa fiinţei vii s-ar putea defini ca o diferenţă aritmetică între activitatea virtuală şi activitatea reală. Ea măsoară depărtarea dintre reprezentare şi acţiune.

De acum se poate presupune că inteligenţa va fi mai curînd orientată spre conştiinţă, iar instinctul spre inconştienţă. Căci acolo unde instrumentul de mînuit este organizat de natură, punctul de aplicare furnizat de natură, rezultatul – voit de natură, o parte neînsemnată este lăsată la alegere: conştiinţa inerentă reprezentării va fi deci contrabalansată, pe măsură ce ar tinde să se degaje, prin săvîrşirea actului, identic reprezentării, care îi este contragreutate. Acolo unde apare, ea lămureşte mai puţin instinctul însuşi, decît contradicţiile al căror subiect este instinctul: tocmai *deficitul* de instinct, distanţa de la act la idee va deveni conştiinţă; iar conştiinţa nu va fi atunci decît un accident. Ea nu subliniază în esenţă decît intervenţia iniţială a instinctului, aceea care declanşează întreaga serie de mişcări automate. Dimpotrivă, deficitul este starea normală a inteligenţei. A suferi de contradicţii este însăşi esenţa ei. Avînd ca funcţie primitivă să fabrice instrumente neorganizate, ea trebuie, trecînd prin mii de dificultăţi, să aleagă pentru treaba ei locul şi momentul, forma şi materia. Şi ea nu-şi poate satisface trebuinţele în întregime, pentru că orice satisfacţie nouă creează noi trebuinţe. Pe scurt, dacă instinctul şi inteligenţa ascund cunoştinţe, cunoaşterea este mai curînd *jucată* şi inconştientă în cazul instinctului, mai curînd *gîndită* şi conştientă în cazul inteligenţei. Dar aceasta este o diferenţă de grad mai curînd decît de natură. Atîta timp cît nu se leagă decît de conştiinţă, se închid ochii

asupra a ceea ce înseamnă din punct de vedere psihologic diferența capitală dintre inteligență și instinct.

Pentru a ajunge la diferența esențială, fără a ne opri la lumina mai mult sau mai puțin vie, care scaldă aceste două forme de activitate internă, trebuie mers direct la obiectele, profund diferite între ele, care sînt punctele de aplicare.

Cînd strechea cailor (*Gastrophilus*, n.tr.) își depune ouăle pe picioarele sau pe umerii animalului, urmează după cum se știe, ca larva să se dezvolte în stomacul calului, deci calul, lingîndu-se, va transfera larva născîndă în tubul său digestiv. Cînd un himenopter paralizant își va înțepa victima în punctele precise în care se găsesc centrii nervoși, spre a o imobiliza fără s-o ucidă, el procedează ca un entomolog, dublat de un chirurg dibaci. Dar cîte nu știe micul scarabeu, sitaris, despre care se povestesc atîtea! Acest coleopter își depune ouăle la intrarea în galeriile subterane săpate de o specie de albine, Antophora. Larva de sitaris, după o lungă așteptare, pîndește Antophora mascul la ieșirea din galerie, se fixează pe el, unde rămîne prins pînă la zborul nupțial; atunci prinde momentul să treacă de pe mascul pe femelă și așteaptă liniștit ca aceasta să-și depună ouăle. Larva sare atunci pe ou, care îi va servi ca suport în miere, devorează oul în cîteva zile și, instalat pe cochilie, suferă prima metamorfoză. Pregătit acum pentru a pluti pe miere, el consumă această provizie de hrană și devine nimfă, apoi insectă adultă. Totul se petrece *ca și cum* larva de sitaris ar ști încă de la ecloziune că masculul de Antophora va ieși mai întîi din galerie, că zborul nupțial îi va oferi mijlocul de a ajunge la femelă, că aceasta o va conduce într-un depozit de miere în stare s-o hrănească atunci cînd se va transforma, că pînă la transformare va deveni treptat oul de Antophora, pentru a se hrăni, a se menține la suprafața mierii și de asemenea, pentru a-și suprima rivalul ce ar ieși din ou. Și totul se petrece din nou *ca și cum* sitaris însuși ar ști că larva lui va ști toate acestea. Cunoașterea, dacă este cunoaștere, nu e decît implicită. Ea se

exteriorizează în inițiative precise, în loc să se interiorizeze în conștiință. Nu e mai puțin adevărat că purtarea insectei evidențiază reprezentarea de lucruri determinate, existînd sau producîndu-se în puncte precise ale spațiului și timpului, pe care insecta le cunoaște fără a le fi învățat.

Acum, dacă luăm din același punct de vedere inteligența, vedem că și ea cunoaște anumite lucruri fără a le fi învățat. Dar e vorba de cunoștințe cu totul diferite. N-am vrea să redeșteptăm azi vechea ceartă a filosofilor pe marginea cunoștințelor înnăscute. Ne mărginim deci să notăm chestiunea asupra căreia toată lumea este de acord, și anume că un copil mic înțelege de îndată lucruri pe care animalul nu le va înțelege niciodată, și că în acest sens inteligența, ca și instinctul, este o funcție ereditară, prin urmare înnăscută. Dar inteligența înnăscută, deși o însușire a cunoașterii, nu cunoaște nici un obiect anume. Cînd nou-născutul caută pentru prima dată sînul doicii sale, arătînd astfel că are cunoștință (inconștientă, neîndoielnic) despre un lucru pe care nu l-a văzut niciodată, se va spune – tocmai întrucît cunoașterea înnăscută este aici a unui obiect determinat – că e vorba de instinct, nu de inteligență. Inteligența nu aduce deci cunoașterea înnăscută a nici unui obiect. Și totuși, dacă ea nu cunoaște nimic natural, nici nu are ceva înnăscut. Ce poate cunoaște ea deci, ea care ignoră toate lucrurile? Alături de *lucruri* există *raporturi*. Copilul abia născut nu cunoaște nici obiecte determinate, nici o proprietate determinată a vreunui obiect; dar în ziua în care se va atribui față de el o proprietate unui obiect, un epitet unui substantiv, va înțelege numaidecît despre ce-i vorba. Relația de la predicat la subiect este deci sesizată de el în mod firesc. Și s-ar spune despre relația generală atît cît exprimă verbul, relație pe atît de nemijlocit concepută de spirit, pe cît poate subînțelege limbajul, cum se întîmplă în limbile rudimentare care nu au verb. Inteligența uzează deci firesc de raporturile de la echivalent la echivalent, de la conținut la conținut, de la cauză la efect etc., implicate de orice frază în care există un

subiect, un atribut, un verb, exprimat sau subînțeles. Se poate spune oare că inteligența are cunoașterea *înnăscută* a fiecăruia din aceste raporturi în particular? Este treaba logicienilor să cerceteze dacă e vorba de relații ireductibile sau dacă nu s-ar putea ajunge la relații și mai generale. Dar, oricum s-ar face analiza gîndirii, s-ar ajunge mereu la unul sau mai multe cadre generale, despre care spiritul posedă cunoașterea înnăscută, pentru că le folosește în chip natural. Vom spune deci că, *dacă luăm în considerare, la instinct și la inteligență ceea ce ele cuprind ca o cunoaștere înnăscută, constatăm că aceasta se referă în primul caz la* lucruri *și în al doilea la* raporturi.

Filosofii fac distincție între materia cunoașterii și forma sa. Materia este ceea ce e dat de însușirile percepției, luate în stare brută. Forma este ansamblul raporturilor ce se stabilesc între aceste materiale pentru a constitui o cunoaștere sistematică. Forma fără materie poate fi obiectul unei cunoașteri? Da, fără îndoială, cu condiția ca această cunoaștere să semene mai puțin cu un lucru posedat, decît cu o direcție; dacă vrem, este o anumită însușire naturală a atenției. Școlarul care știe că i se va dicta o fracție trage o linie înainte de a ști care vor fi numărătorul și numitorul; în spiritul lui e prezentă deci relația generală între doi termeni, deși nu cunoaște nici unul dintre ei; cunoaște forma fără materie. La fel pentru cadrele anterioare oricărei experiențe, în care experiența noastră s-a încadrat. Deci să adoptăm aici cuvintele consacrate prin utilizare. Vom da deosebirii dintre inteligență și instinct următoarea formulare mai exactă: *inteligența, în ce are ea înnăscut, înseamnă cunoașterea unei* forme, *instinctul o implică pe aceea a unei* materii.

Din acest al doilea punct de vedere, care este al cunoașterii și nu al acțiunii, forța imanentă a vieții în general încă ne apare ca un principiu limitat, în care coexistă și se întrepătrund, la început, două feluri diferite, chiar divergente, de cunoaștere. Primul atinge nemijlocit, în însăși materialitatea lor, obiecte determinate. El spune: „iată ceea ce este". Al doilea nu atinge

nici un obiect anume, nu este decît o putere naturală de a raporta un obiect la un obiect, sau o parte la o parte, sau un aspect la un aspect, în fine, de a trage concluzii cînd se posedă premise şi de a merge de la ceea ce s-a învăţat la ceea ce se ignoră. El nu mai spune „aceasta este"; el spune numai că, *dacă* într-un fel vor fi condiţiile, la fel va fi şi condiţionatul. Pe scurt, prima cunoaştere, cea a naturii instinctive, se va formula prin ceea ce filosofii numesc propoziţii *categorice*, în timp ce a doua, de natură intelectuală, se exprimă întotdeauna *ipotetic*. Din aceste două însuşiri prima pare din capul locului preferabilă celeilalte. Şi ar fi într-adevăr, dacă s-ar extinde la un număr nedefinit de obiecte. Dar în realitate ea nu se aplică niciodată decît unui obiect special, şi chiar unei părţi restrînse a lui. Cel puţin se obţine astfel cunoaşterea interioară şi plină, nu explicită, ci implicată în acţiunea săvîrşită. A doua, dimpotrivă, nu deţine în chip natural decît o cunoaştere exterioară şi vidă; dar prin aceasta ea are avantajul de a oferi un cadru în care o infinitate de obiecte se vor putea găsi rînd pe rînd. Totul se petrece ca şi cum forţa ce evoluează printre formele vii fiind limitată, ar avea posibilitatea să aleagă, în domeniul cunoaşterii naturale sau înnăscute, între două feluri de limitare, una ducînd la *extensiunea* cunoaşterii, alta la *comprehensiune*. În primul caz cunoaşterea va putea fi consistentă şi plină, dar se va restrînge la un obiect determinat; în al doilea nu-şi mai limitează obiectul, dar aceasta pentru că nu mai conţine nimic, nefiind decît o formă fără materie. Cele două tendinţe, la început implicate reciproc, au trebuit să se despartă pentru a creşte. Ele au plecat fiecare pe drumul său să-şi caute norocul în lume. Au ajuns la instinct şi la inteligenţă.

Sînt cele două moduri divergente de cunoaştere, prin care inteligenţa şi instinctul vor trebui să se definească, dacă se situează în punctul de vedere al cunoaşterii şi nu al acţiunii. Dar cunoaşterea şi acţiunea nu sînt aici decît două aspecte ale

uneia și aceleiași însușiri. Este lesne de văzut într-adevăr că a doua definiție nu este decît o nouă formă a celei dintîi.

Dacă instinctul este prin excelență însușirea de a folosi un instrument natural organizat, el trebuie să înconjoare cunoașterea înnăscută (virtuală sau inconștientă, e drept) și cu acest instrument și cu obiectul căruia i se aplică. Instinctul este deci cunoașterea înnăscută a unui *lucru*. Dar inteligența este însușirea de a fabrica instrumente neorganizate, adică artificiale. Dacă prin ea natura renunță să înzestreze ființa vie cu instrumentul care îi va servi, este pentru că ființa vie poate, după împrejurări, să-și schimbe fabricația. Funcția esențială a inteligenței va fi deci să discearnă, în anumite împrejurări, mijlocul de a ieși din această situație. Ea va căuta ceea ce-i poate folosi cel mai bine, adică să se introducă în cadrul propus. Se va sprijini mai ales pe relațiile dintre situația dată și mijloacele de a o întrebuința. Deci ceea ce va avea înnăscut este tendința de a stabili raporturi, iar aceasta presupune cunoașterea naturală a anumitor relații foarte generale, veritabil material pe care activitatea proprie a fiecărei inteligențe îl va preface în relații speciale. Acolo unde activitatea este orientată spre fabricare, cunoașterea se sprijină deci pe raporturi. Dar această cunoaștere complet *formală* a inteligenței are un incalculabil avantaj asupra cunoașterii *materiale* a instinctului. O formă, tocmai pentru că este goală, poate fi umplută succesiv, după voie, cu un număr nedefinit de lucruri, chiar din acelea care nu servesc la nimic. Încît o cunoaștere formală nu se mărginește la ceea ce îi este practic folositor, nici la utilitatea practică a ivirii pe lume. O ființă inteligentă poartă în sine ceea ce îi trebuie ca să se autodepășească.

Ea se va depăși totuși mai puțin decît ar vrea, decît și-ar imagina. Caracterul pur formal al inteligenței o lipsește de lestul necesar ca să se așeze pe obiectele de cel mai mare interes pentru speculație. Instinctul, dimpotrivă, ar avea materialitatea voită, dar este incapabil să-și caute obiectul atît de departe: el nu speculează. Atingem punctul care interesează cel mai mult

această cercetare a noastră. Diferența semnalată de noi între instinct și inteligență este aceea pe care întreaga noastră analiză tinde s-o dezvăluie. Am formulat-o astfel: *există lucruri pe care numai inteligența este în stare să le caute, dar pe care, prin ea însăși, nu le va găsi niciodată. Aceste lucruri doar instinctul le-ar găsi; dar el nu le va căuta niciodată.*

E necesar să intrăm în cîteva detalii provizorii asupra mecanismului inteligenței. Am spus că inteligența are funcția de a stabili raporturi. Să determinăm mai precis natura relațiilor stabilite de inteligență. Asupra acestei chestiuni rămînem încă în domeniul vagului sau al arbitrariului, cît timp vedem în inteligență o însușire destinată speculației pure. Atunci vom fi siliți să considerăm cadrele generale ale intelectului drept ceva absolut, ireductibil și inexplicabil. Intelectul ar fi căzut din cer cu forma lui, așa cum ne naștem noi cu chipul nostru. Se definește, fără îndoială, această formă, dar este tot ce se poate face și nu e de cercetat pentru ce este ceea ce este și nu altceva. Astfel vom afla că inteligența este unificare, că toate operațiile ei urmăresc să introducă o anumită unitate în diversitatea fenomenelor etc. Dar mai întîi „unificarea" este un termen vag, mai puțin clar decît acela de „relație" sau chiar de „gîndire", și care nu spune mai mult. În plus, s-ar putea să ne întrebăm dacă inteligența nu are funcția de a diviza, mai mult decît de a uni. În sfîrșit, dacă inteligența procedează așa cum o face pentru că vrea să unească, și dacă ea caută unificarea doar pentru că are nevoie de ea, cunoașterea se va face corelat cu anumite exigențe ale spiritualității care ar fi putut fi cu totul altele decît sînt. Pentru o inteligență altfel alcătuită, alta ar fi fost și cunoașterea. Inteligența nemaifiind dependentă de nimic, totul atîrnă atunci de ea. Și astfel, pentru că am situat intelectul prea sus, am ajuns să punem prea jos cunoașterea pe care ne-o dă. Aceasta devine relativă, din moment ce inteligența este un fel de absolut. Dimpotrivă, noi socotim inteligența ca relativă la necesitățile de acțiune. Dacă avem acțiunea, forma inteligenței se va de-

duce din ea. Această formă nu este deci nici ireductibilă, nici inexplicabilă. Și tocmai pentru că nu este independentă, nu se mai poate spune despre cunoaștere că depinde de ea. Cunoașterea încetează de a fi un produs al inteligenței pentru a deveni, într-un anumit sens, parte integrantă a realității.

Filosofii vor răspunde că acțiunea se efectuează într-o lume *ordonată*, că această ordine aparține deja gîndirii, și că noi comitem o *petitio principii* explicînd inteligența prin acțiunea care o presupune. Și ar avea dreptate, dacă punctul de vedere pe care ne situăm în acest capitol ar fi definitiv. Am fi atunci păcăliți de o iluzie ca aceea a lui Spencer, care a crezut că inteligența e îndeajuns explicată cînd e redusă la urma lăsată în noi de caracterele generale ale materiei: ca și cum ordinea inerentă materiei n-ar fi inteligența însăși! Dar păstrăm pentru următorul capitol chestiunea de a ști pînă unde și cu ce metodă ar putea filosofia să încerce a explica o geneză veritabilă a inteligenței concomitent cu a materiei. Pentru moment problema care ne preocupă este de ordin psihologic. Ne întrebăm care este porțiunea din lumea materială, la care inteligența este special adaptată. Or, pentru a răspunde nu e deloc nevoie de un sistem filosofic. Ajunge să ne situăm din punctul de vedere al bunului simț.

Să plecăm deci de la acțiune și să presupunem în principiu că inteligența are în vedere mai întîi să fabrice. Fabricarea se exercită exclusiv asupra materiei neînsuflețite, în sensul că, chiar dacă folosește materiale organizate, le tratează ca obiecte neînsuflețite, fără a conta viața care le-a format. Din materia neînsuflețită nu reține altceva decît solidul: restul îi scapă prin chiar fluiditatea sa. Deci, dacă inteligența tinde să fabrice, se poate prevedea că fluidul din real îi va scăpa în parte, iar ceea ce este viu în materia însuflețită îi va scăpa cu totul. *Inteligența noastră, așa cum a făcut-o natura, are ca obiect de căpetenie solidul neorganizat.*

Dacă trecem în revistă însuşirile intelectuale, se va vedea că inteligenţa nu se simte în largul său decît atunci cînd operează asupra materiei neînsufleţite, îndeosebi asupra solidelor. Care este proprietatea cea mai generală a materiei brute, neînsufleţite? Este întinsă, ne prezintă obiecte exterioare obiectelor şi, în aceste obiecte, părţi exterioare părţilor. Fără îndoială, ne foloseşte pentru operaţii viitoare să considerăm fiecare obiect ca divizibil în părţi fragmentate arbitrar, fiecare parte fiind divizibilă după plac şi astfel la infinit. Dar este necesar mai ales pentru operaţii actuale, să considerăm obiectul real cu care avem de-a face, sau elementele reale în care l-am descompus, ca *provizoriu definitive* şi să le tratăm ca pe tot atîtea *unităţi*. La posibilitatea de a descompune materia după plac facem aluzie cînd vorbim de *continuitatea* întinderii materiale; dar această continuitate, cum se vede, se reduce pentru noi la însuşirea materiei de a alege modul de discontinuitate pe care îl vom descoperi: în fond, întotdeauna tocmai modul de discontinuiate, o dată ales, apare ca efectiv real şi ne fixează atenţia, fiindcă asupra lor se îndreaptă acţiunea noastră prezentă. Astfel discontinuitatea este gîndită pentru ea însăşi, este de gîndit în ea însăşi, noi ne- reprezentăm printr-un act cert al spiritului nostru, în timp ce reprezentarea intelectuală a continuităţii este mai curînd incertă, nefiind de fapt decît refuzul spiritului, în faţa oricărui sistem de descompunere dat actualmente, de a-l considera ca singurul posibil. *Inteligenţa noastră nu-şi reprezintă cu claritate decît discontinuitatea.*

Pe de altă parte, obiectele asupra cărora se exercită acţiunea noastră sînt, neîndoielnic, obiectele mobile. Dar ceea ce ne interesează este de a şti *unde* se află el într-un moment oarecare al traseului. Cu alte cuvinte, ne legăm mai întîi de poziţiile sale actuale sau viitoare şi nu de *progresul* prin care trece de la o poziţie la alta, progres care este chiar mişcarea. În acţiunile pe care le întreprindem şi care sînt mişcări sistematizate, spiritul nostru se concentrează asupra scopului sau semnificaţiei mişcă-

rii, asupra aspectului său de ansamblu, asupra planului imobil de execuție. Ceea ce este instabil în acțiune nu ne interesează decît în măsura în care totalitatea ar putea fi devansată, întîrziată sau împiedicată de cutare sau cutare incident survenit pe drum. Inteligența noastră întoarce spatele mobilității, pentru că nu are nici un interes să se ocupe de ea. Dacă ar fi destinată teoriei pure inteligența s-ar situa în mișcare, căci ea este realitatea însăși, iar imobilitatea nu este niciodată decît aparentă sau relativă. Dar inteligența este destinată pentru cu totul altceva. Cu prețul propriei violentări, ea urmează calea inversă: întotdeauna pleacă de la imobilitate, ca și cum ar fi realitatea ultimă; cînd vrea să-și reprezinte mișcarea, o reconstruiește din imobilități pe care le alătură. Această operație, căreia îi vom dezvălui ilegitimitatea și pericolul în ordine speculativă (conduce la impasuri și creează artificial probleme filosofice insolubile), se justifică fără dificultate cînd ne raportăm la destinația ei. Inteligența în stare naturală urmărește un scop practic. Cînd substituie mișcării imobilități alăturate, ea nu pretinde că reconstituie mișcarea așa cum este; ea doar o înlocuiește cu un echivalent practic. Filosofii sînt cei ce se înșală cînd transferă în domeniul speculației o metodă de gîndire concepută pentru acțiune. Dar ne propunem să revenim asupra chestiunii. Ne mărginim a spune, acum, că stabilul și permanentul constituie ceva de care inteligența se leagă în virtutea dispoziției sale naturale. *Inteligența noastră nu-și reprezintă cu claritate decît imobilitatea.*

Acum, a fabrica înseamnă a croi dintr-o materie forma unui obiect. Înainte de orice este importantă forma căutată. Cît despre materie, va fi aleasă aceea care convine; dar pentru a alege, adică pentru a căuta printre multe altele, trebuie să fi încercat măcar în imaginație, să atribuie oricărui fel de materie forma obiectului conceput. Cu alte cuvinte, o inteligență care urmărește să fabrice nu se oprește niciodată la forma actuală a lucrurilor, pe care nu o consideră definitivă, ci dimpotrivă, că

orice materie ar putea fi modelată după voie. Platon compară pe bunul dialectician cu bucătarul îndemînatic care taie carnea fără a sfărîma osul, urmărind articulațiile naturale[14]. O inteligență care ar proceda întotdeauna așa ar fi într-adevăr orientată către speculație. Dar acțiunea, și îndeosebi fabricarea, cere o tendință inversă spiritului. Ea vrea ca noi să considerăm orice formă actuală a lucrurilor, chiar naturală, ca artificială și provizorie, iar gîndirea să șteargă de pe obiectul organizat și viu liniile care scot în evidență structura internă, în fine, să socotim materia sa ca indiferentă formei sale. Ansamblul materiei va trebui deci să apară gîndirii noaștre ca o imensă stofă din care putem croi ce vrem, pentru a coase cum ne place. Notăm în treacăt: tocmai această putere o avem în vedere cînd spunem că există un *spațiu,* adică un mediu omogen și vid, infinit și infinit divizibil, potrivit pentru orice mod de descompunere. Un asemenea mediu nu este niciodată perceput; el nu este decît conceput. Percepute sînt întinderea colorată, rezistentă, divizată după liniile ce schițează contururile corpurilor reale sau ale părților lor reale elementare. Dar cînd ne reprezentăm puterea noastră asupra acestei materii, adică însușirea de a descompune și recompune după plac, proiectăm toate aceste descompuneri și recompuneri posibile în spatele întinderii reale, sub forma unui spațiu omogen, vid și indiferent, care o sub-întinde. Acest spațiu este deci, înainte de orice, schema acțiunii noastre posibile asupra lucrurilor, lucruri care au tendința naturală – cum vom explica mai departe – de a intra într-o schemă de acest gen: este în aceasta o opinie a spiritului. Animalul nu are, probabil, nici o idee despre aceasta, chiar cînd percepe lucrurile ca și noi. Este o reprezentare ce simbolizează tendința de a fabrica a inteligenței umane. Dar acest punct nu ne va reține, pentru moment. Ajunge să spunem că *inteligența se caracterizează prin puterea nelimitată de a descompune după o lege oarecare și de a recompune după un sistem oarecare.*

Am enumerat cîteva din trăsăturile esențiale ale inteligenței umane. Dar am luat individul izolat, fără a ține seama de viața socială. În realitate, omul este o ființă care trăiește în societate. Dacă este adevărat că inteligența umană țintește să fabrice, trebuie adăugat că, pentru aceasta și pentru restul, ea se asociază cu alte inteligențe. Or, este greu de închipuit o societate ai cărei membri nu comunică între ei prin semne. Societățile de insecte au fără îndoială un limbaj, iar el trebuie să fie adaptat, ca și omul, la cerințele vieții în comun. El face să devină posibilă o *acțiune comună.* Dar necesitățile de acțiune comună nu sînt deloc aceleași pentru un mușuroi și pentru o societate umană. În societățile de insecte există în general un polimorfism, diviziunea muncii este naturală și fiecare individ este fixat prin structură în funcția pe care o îndeplinește. În orice caz, aceste societăți se sprijină pe instinct și deci pe anumite acțiuni sau fabricații legate mai mult sau mai puțin de forma organelor. Dacă furnicile, de pildă, au un limbaj, semnele care îl compun trebuie să fie în număr determinat și fiecare dintre ele să rămînă invariabil legată, o dată specia constituită, de un anumit obiect sau de o anumită operație. Semnul este lipsit de lucrul semnificat. Dimpotrivă, într-o societate umană fabricarea și acțiunea sînt forme variabile și, mai mult, fiecare individ trebuie să-și învețe rolul, nefiindu-i predestinat prin structură. E necesar deci un limbaj care să permită, în orice clipă, să se treacă de la ceea ce se știe, la ceea ce se ignoră. Trebuie un limbaj ale cărui semne – ce nu pot fi în număr infinit – să se poată extinde la un număr infinit de lucruri. Această tendință a semnului de a se transfera de la un obiect la altul este caracteristică limbajului uman. O observăm la prunc, din ziua în care începe să vorbească. De îndată și firesc, el extinde sensul cuvintelor învățate, profitînd de apropierea cea mai întîmplătoare sau de cea mai îndepărtată analogie pentru a desprinde și transfera în altă parte semnele atașate înaintea lui, unui obiect. „Orice poate desemna orice", acesta este principiul latent al limbajului infantil. Această tendință a

fost confundată cu însuşirea de generalizare. Chiar şi animalele generalizează, şi de altfel, un semn fie şi instinctiv, reprezintă întotdeauna, mai mult sau mai puţin un gen. Ceea ce caracterizează semnele limbajului uman este atît generalitatea, cît şi mobilitatea lor. *Semnul instinctiv este un semn* aderent, *semnul inteligent este unul* mobil.

Or, mobilitatea cuvintelor, menită să meargă de la un lucru la altul, le-a îngăduit să se extindă de la lucruri la idei. Cu siguranţă, limbajul nu a dat însuşirea de reflecţie unei inteligenţe exteriorizate, incapabilă să se aplece asupra ei însăşi. O inteligenţă ce reflectează este o inteligenţă care, în afara efortului practic util, avea de cheltuit un surplus de forţă. Este o conştiinţă care, virtual, s-a recucerit pe sine. Dar mai trebuie ca virtualitatea să treacă în alt act. Este de presupus că, fără limbaj, inteligenţa ar fi fost fixată de obiectele materiale care o interesau. Ea ar fi trăit într-o stare de somnambulism, exterioară ei, hipnotizată de propria-i muncă. Limbajul a contribuit mult la eliberarea ei. Cuvîntul, făcut pentru a circula de la un lucru la altul, este neapărat mobil şi liber. El va putea deci să se extindă nu numai de la un lucru perceput, la alt lucru perceput, ci şi de la un lucru perceput la amintirea lui, de la amintirea exactă la o imagine mai fugitivă, de la o imagine fugitivă dar încă reprezentată la reprezentarea actului prin care ne-o reprezentăm, adică la idee. Astfel se va deschide ochilor inteligenţei, care priveau în afară, o întreagă lume intimă, spectacolul propriilor sale operaţii. De altfel, ea nu aştepta decît această ocazie. Inteligenţa profită de faptul că însuşi cuvîntul este făcut pentru a-i înlesni pătrunderea în interiorul propriei munci. Prima ei îndeletnicire a fost de a fabrica instrumente: aceasta nu este cu putinţă decît folosind anumite mijloace care nu sînt croite pe măsura exactă a obiectului lor, ce le depăşeşte şi îngăduie astfel inteligenţei o muncă suplimentară, adică dezinteresată. Din momentul în care inteligenţa, reflectînd asupra demersurilor sale, se percepe pe sine ca o creatoare de idei, ca însuşire de reprezentare în general,

nu există obiect despre care să nu vrea să aibă idee, fie și fă... legătură directă cu acțiunea practică. Iată pentru ce spuneam că există lucruri pe care doar inteligența le poate cerceta. Într-adevăr, numai ea se preocupă de teorie. Iar teoria ei ar vrea să cuprindă totul, nu numai materia neînsuflețită, asupra căreia are o influență firească, ci și viața și gîndirea.

Cu ce mijloace, instrumente, cu ce metodă va aborda ea aceste probleme, putem ghici. Inițial s-a adaptat la forma materiei brute. Chiar limbajul care i-a îngăduit să-și extindă cîmpul de activitate este făcut pentru a indica lucruri și nimic altceva: numai întrucît cuvîntul este mobil, merge el de la un lucru la altul; de aceea inteligența trebuia, mai devreme sau mai tîrziu, să-l ia *din mers*, atunci cînd nu stătea pe nimic, spre a-l aplica pe un obiect care nu este lucru și care, ascuns pînă atunci, aștepta ajutorul cuvîntului pentru a ieși la lumină. În plus cuvîntul, acoperind obiectul îl convertește în lucru. Astfel, chiar cînd nu mai lucrează asupra materiei neînsuflețite, inteligența urmează obiceiuri căpătate în această activitate: aplică aceleași forme ale materiei neorganizate. Ea este făcută pentru acest gen de muncă. Numai el o satisface pe deplin. Și este ceea ce exprimă ea spunînd că numai așa ajunge la *distincție* și *claritate*.

Pentru a se gîndi clar și distinct pe sine însăși, inteligența va trebui deci să se perceapă sub formă de discontinuitate. Conceptele sînt într-adevăr exterioare între ele, ca obiecte în spațiu. Și au aceeași stabilitate ca obiectele după al căror model au fost create. Reunite, ele constituie o „lume inteligibilă" care seamănă, prin caracterele sale esențiale cu lumea solidelor, dar ale cărei elemente sînt mai ușoare, mai transparente, mai lesne de mînuit pentru inteligența care le imaginează ca lucruri concrete; într-adevăr, ele nu mai sînt percepția însăși a lucrurilor, ci reprezentarea actului prin care inteligența se fixează pe ele. Nu mai sînt deci imagini, ci simboluri. Logica noastră este ansamblul regulilor ce trebuie urmate în mînuirea simbolurilor. Simbolurile rezultă din observarea solidelor, iar regulile de combinare

a simbolurilor nu fac decît să reproducă raporturile cele mai generale între solide, motive pentru care logica noastră triumfă în ştiinţa ce are ca obiect soliditatea corpurilor, adică geometria. Logica şi geometria se generează reciproc, aşa cum vom vedea mai departe. Logica naturală s-a ivit prin extinderea unei anumite geometrii naturale, sugerată de proprietăţile generale şi nemijlocit percepute ale solidelor. Din această logică naturală, la rîndul ei, s-a ivit geometria ştiinţifică, ce extinde nedefinit cunoaşterea proprietăţilor exterioare ale solidelor[15]. Geometria şi logica sînt riguros aplicabile materiei. Ele sînt aici ca acasă şi se pot mişca fără nici un ajutor. Dar, în afara acestui domeniu, raţionamentul pur are nevoie de supravegherea bunului simţ, care este cu totul altceva.

Astfel, toate formele elementare ale inteligenţei tind să transforme materia în instrument de acţiune, adică după sensul etimologic al cuvîntului, în *organ*. Viaţa, nemulţumită să producă organisme, ar vrea să le atribuie ca apendice însăşi materia anorganică, prefăcută într-un imens organ de către industria fiinţei vii. Aceasta este sarcina pe care o încredinţează de la început inteligenţei. De aceea inteligenţa se poartă întotdeauna de parcă ar fi fascinată de contemplarea materiei neînsufleţite. Ea este viaţa privind în afară, exteriorizîndu-se şi adoptînd în principiu, pentru a le exterioriza de fapt, iniţiativele naturii neorganizate. De aici uimirea sa cînd se întoarce spre viu şi se află în faţa organizării. Orice ar face atunci, inteligenţa descompune organizatul în neorganizat, căci fără a-şi da peste cap drumul natural şi fără a se întoarce asupră-şi, n-ar putea să conceapă continuitatea adevărată, mobilitatea reală, pătrunderea reciprocă şi, ca să-i spunem pe nume, această evoluţie creatoare care este viaţa.

E vorba de continuitate? Aspectul vieţii, accesibil inteligenţei, ca de altfel şi simţurilor pe care inteligenţa le prelungeşte, este ceea ce declanşează acţiunea noastră. Ca să putem modifica un obiect trebuie să-l fi perceput ca divizibil şi discontinuu.

Din punctul de vedere al științei pozitive, în ziua în care țesuturile organizate au fost descompuse în celule s-a realizat un progres incomparabil. Studiul celulei, la rîndul lui, a descoperit în ea un organism a cărui complexitate părea să crească în pas cu aprofundarea studiului. Pe măsură ce știința înaintează, ea vede crescînd numărul elementelor eterogene care se alătură, exterioare între ele, pentru a forma o ființă vie. Se apropie astfel tot mai mult știința de viață? sau dimpotrivă, ceea ce este specific vital, în materia vie, pare să dea înapoi, pe măsură ce împinge mai departe detalierea părților alăturate? Deja se manifestă printre savanți tendința de a considera continuă substanța organismului, iar celula ca o entitate artificială[16]. Dar, presupunînd că această opinie va prevala, aprofundîndu-se, ea nu va putea ajunge decît la un alt mod de analiză a ființei vii și deci la o nouă discontinuitate, mai puțin depărtată, poate, de continuitatea reală a vieții. Adevărul este că această continuitate n-ar putea fi gîndită de o inteligență care se abandonează mișcării sale naturale. Ea implică în același timp multiplicitatea elementelor și întrepătrunderea tuturor – două proprietăți care nu se împacă deloc pe tărîmul în care se exercită industria, deci și inteligența noastră.

Așa cum ne separăm în spațiu, ne fixăm și în timp. Inteligența nu este făcută pentru a gîndi *evoluția*, în sensul propriu al cuvîntului, deci continuitatea unei schimbări care este mobilitatea pură. Nu vom insista aici asupra chestiunii, căci ne propunem s-o aprofundăm într-un capitol special. Spunem doar că inteligența își reprezintă devenirea ca pe o serie de *stări*, fiecare fiind omogenă cu sine și deci neschimbîndu-se. Este atenția noastră atrasă de schimbările interne ale unei asemenea stări? Noi le vom descompune repede într-o altă succesiune de stări care vor constitui, reunite, modificarea sa interioară. Aceste noi stări vor fi invariabile fiecare, sau dacă schimbările lor interne ne vor surprinde, ele se descompun deîndată într-o nouă serie de stări invariabile și astfel la nesfîrșit. Și aici a gîndi

înseamnă a reconstitui şi, fireşte, reconstituim cu elemente date, deci cu elemente stabile. Încît putem imita mult şi bine mobilitatea devenirii, prin progresia nedefinită a reconstituirilor noastre, căci devenirea însăşi ne scapă printre degete cînd credeam că am prins-o.

Tocmai pentru că încearcă mereu să reconstituie cu ceea ce e *datul,* inteligenţa lasă să-i scape ceea ce e *nou* în fiecare moment al istoriei. Ea nu admite imprevizibilul. Respinge orice creaţie. Antecedentele determinate să fie succedate de ceva determinat, calculabil în funcţie de ele, iată ce satisface inteligenţa noastră. Ca un scop determinat să declanşeze mijloace determinate pentru a-l atinge, înţelegem de asemenea. În ambele cazuri avem de-a face cu ceva cunoscut care se alătură cunoscutului şi, în fond, vechiului care se repetă. Inteligenţa noastră este aici în largul ei. Şi oricare ar fi obiectul, ea va abstrage, va separa, va elimina, pentru a substitui obiectului însuşi, la nevoie, un echivalent aproximativ, în care lucrurile să se petreacă astfel. Însă ca fiecare clipă să fie o contribuţie, ca noul să ţîşnească neîncetat, ca să se nască o formă despre care se va spune că este un efect determinat de propriile cauze, dar despre care e imposibil de presupus ce va fi, întrucît aici cauzele, unice în felul lor, fac parte din efect, s-au întrupat o dată cu el şi sînt determinate de el atît cît îl determină şi ele – este aici ceva pe care îl putem simţi în noi şi ghici prin simpatie în afara noastră, dar nu-l putem exprima în termenii intelectului pur, nici nu-l putem gîndi în sensul restrîns al cuvîntului. De aceea nu ne vom mira dacă se meditează la destinaţia intelectului nostru. Cauzalitatea căutată şi regăsită de intelect pretutindeni exprimă însuşi mecanicismul industriei noastre, în cadrul căreia recompunem mereu acelaşi tot cu aceleaşi elemente şi repetăm aceleaşi mişcări pentru a obţine acelaşi rezultat. Pentru intelect finalitatea este aceea a industriei umane, în care se lucrează pe un model dat, adică vechi sau compus din elemente cunoscute. Cît despre invenţia propriu-zisă, punct de plecare al industriei

însăși, inteligența nu izbutește s-o surprindă în *țîșnirea* sa, adică în ceea ce are indivizibil, nici în *genialitate*, adică în ceea ce are creator. A o explica constă întotdeauna în a o descompune, imprevizibilă și nouă, în elemente cunoscute sau vechi, așezate într-o ordine diferită. Inteligența nu admite noutatea completă mai mult decît devenirea radicală. Adică ea lasă să-i scape încă un aspect esențial al vieții, ca și cum n-ar fi făcută pentru a gîndi un asemenea obiect.

Toate analizele noastre conduc la această concluzie. Dar nu era nevoie să intrăm în asemenea lungi detalii asupra mecanicismului muncii intelectuale: ar ajunge să luăm în considerare rezultatele. S-ar vedea că inteligența, atît de îndemînatică în mînuirea neînsuflețitului, își arată stîngăcia îndată ce vine în contact cu viul. Fie că e vorba de a trata viața corpului sau a spiritului, ea procedează cu rigoarea, asprimea și brutalitatea unui instrument care n-a fost sortit unei asemenea întrebuințări. Istoria igienei și a pedagogiei ar putea spune multe în această privință. Cînd medităm la interesul capital, presant și constant, pentru conservarea corpurilor și formarea sufletelor noastre, la înlesnirile deosebite care stau la dispoziția fiecăruia pentru a experimenta neîncetat pe sine și pe alții, la pagubele palpabile prin care se manifestă și se plătește caracterul defectuos al practicii medicale sau pedagogice, rămînem uluiți de grosolănia și mai ales de persistența erorilor. Li s-ar descoperi ușor originea în încăpățînarea noastră de a trata viul ca pe neînsuflețit și de a gîndi întreaga realitate, oricît de fluidă, ca pe ceva solid, definitiv înțepenit. Nu sîntem în largul nostru decît în domeniul discontinuului, al imobilului, în lumea morții. *Inteligența se caracterizează printr-o neînțelegere naturală a vieții.*

Instinctul, dimpotrivă, se ia după însăși forma vieții. În timp ce inteligența tratează toate lucrurile mecanic, instinctul procedează organic, ca să spunem așa. Dacă s-ar trezi conștiința care dormitează în el, dacă s-ar interioriza în cunoaștere, în loc să se interiorizeze în acțiune, dacă am ști să-l întrebăm și el ar

putea răspunde, ne-ar dezvălui cele mai intime secrete ale vieții. Căci instinctul nu face decît să continue munca prin care viața organizează materia, încît n-am putea spune – cum s-a arătat – unde sfîrșește organizarea și unde începe instinctul. Cînd puiul sparge găoacea oului cu ciocul, el acționează din instinct, și totuși se mărginește să continue mișcarea ce l-a trecut prin viața embrionară. Invers, în decursul vieții embrionare (mai ales cînd embrionul trăiește liber, ca larvă), se îndeplinesc multe acte care trebuie raportate la instinct. Cele mai importante dintre instinctele primare sînt deci realmente procese vitale. Conștiința virtuală ce le însoțește nu se actualizează, îndeobște, decît în faza inițială a actului și lasă restul procesului să se desfășoare singur. Ea n-ar face decît să se deschidă mai larg, apoi să se aprofundeze mult, pentru a coincide cu forța generatoare a vieții. Cînd într-un corp viu se văd numeroasele celule lucrînd împreună pentru un țel comun, împărțindu-și sarcinile, trăind fiecare pentru sine și pentru ceilalți, conservîndu-se, hrănindu-se, reproducîndu-se răspunzînd amenințărilor prin reacții defensive adecvate, cum să nu te gîndești la tot atîtea instincte? Și totuși sînt funcții naturale ale celulei, elemente constitutive ale vitalității sale. Iar cînd vedem albinele din stup formînd un sistem atît de strict organizat, încît nici una dintre ele nu poate trăi izolat, chiar dacă i se asigură adăpost și hrană, cum să nu recunoaștem că stupul este cu adevărat și nu metaforic, un organism unic, în care fiecare albină este o celulă unită cu celelalte prin legături invizibile? Instinctul care însuflețește albinele se confundă cu forța de care celula este însuflețită sau nu face decît s-o prelungească. În cazuri extreme ca acestea, el coincide cu munca de organizare.

Desigur, instinctul are numeroase trepte de perfecțiune. Între bondar și albină, de pildă, distanța este mare iar trecerea de la o insectă la alta se face printr-o mulțime de intermediari, care corespund cu tot atîtea complicări ale vieții sociale. Dar aceeași diversitate se regăsește și în funcționarea elementelor

histologice ale diferitelor țesuturi, mai mult sau mai puțin înrudite. În cele două cazuri există variații multiple pe aceeași temă. Caracterul constant al temei nu este mai puțin clar, iar variațiile nu fac decît să-l adapteze la diversitatea împrejurărilor.

Dar în ambele cazuri, fie că e vorba de instinctele animalului sau de proprietățile vitale ale celulei, se manifestă aceeași cunoaștere și aceeași ignoranță. Lucrurile se petrec de parcă celula ar cunoaște ceea ce o interesează despre celelalte celule, animalul ar cunoaște ceea ce îi poate folosi de la alte animale, în rest totul rămînînd necunoscut. Se pare că, îndată ce s-a întrupat într-o specie determinată, viața pierde contactul cu restul lumii vii, în afară, totuși, de unul-două aspecte care interesează specia născută. Cum să nu observi că viața procedează asemenea conștiinței în general, asemenea memoriei? Fără să băgăm de seamă, tîrîm după noi întregul nostru trecut; dar memoria nu contribuie la zestrea prezentului decît cu două-trei amintiri care vor completa întrucîtva situația noastră actuală. Într-o anumită privință, cunoașterea instinctivă a unei specii de către alta își are deci rădăcinile în chiar unitatea vieții care este, după expresia unui antic, un tot plăcut lui însuși. Este cu neputință de luat în considerare instincte deosebite ale animalelor și plantelor, născute în împrejurări extraordinare, fără a le apropia de asemenea amintiri în aparență pierdute, care țîșnesc dintr-o dată, sub presiunea unei nevoi grabnice.

Fără îndoială, o mulțime de instincte secundare și multe varietăți de instinct primar au o explicație științifică. Totuși este îndoielnic că știința cu procedeele actuale de explicație, ajunge vreodată să studieze instinctul complet. Motivul este că instinctul și inteligența sînt două dezvoltări divergente ale aceluiași principiu care, într-un caz își rămîne interior sieși, în celălalt se exteriorizează și se resoarbe în utilizarea materiei neînsuflețite: această divergență continuă vorbește despre incompatibilitatea radicală și despre imposibilitatea inteligenței

de a resorbi instinctul. Esențialul din instinct nu se poate exprima în termeni intelectuali, deci nici nu se poate analiza.

Un orb din naștere care ar fi trăit printre orbi din naștere nu ar admite că e posibilă perceperea unui obiect la distanță, fără să fi trecut prin perceperea tuturor obiectelor intermediare. Totuși vederea face această minune. E adevărat că se poate da dreptate orbului din naștere și admite că vederea, avîndu-și originea în zdruncinarea retinei de către vibrațiile luminii, de fapt nu este altceva decît o atingere a retinei. După cum se vede, aici este o explicație științifică, fiindcă rolul științei este tocmai traducerea oricărei percepții în termenii atingerii: dar noi am arătat în altă parte că explicația filosofică a percepției trebuie să fie de altă natură, presupunînd că se mai poate vorbi de explicație[17]. Or, instinctul însuși este o cunoaștere la distanță. El este pentru inteligență ceea ce vederea este pentru atingere. Știința nu va putea face altceva decît să-l traducă în termenii inteligenței; dar astfel știința va construi o imitație a instinctului, mai curînd decît să pătrundă esența.

Ne vom convinge de asta studiind ingenioasele teorii ale biologiei evoluționiste. Ele se reduc la două tipuri, care de altfel interferează. Uneori, după principiile neodarwinismului, se vede în instinct o sumă de diferențe accidentale, conservate de selecție: cutare sau cutare pas folositor, făcut de individ în virtutea unei predispoziții întîmplătoare a germenului, s-ar transmite din germen în germen, așteptînd ca întîmplarea să adauge pe aceeași cale noi perfecționări. Alteori se face din instinct o inteligență degradată: acțiunea considerată utilă de specie sau de unii reprezentanți ar genera o deprindere, iar aceasta, transmisă ereditar, ar deveni instinct. Din aceste două sisteme, primul are avantajul de a permite să se vorbească de transmiterea ereditară, fără a provoca obiecții majore, căci schimbarea întîmplătoare pe care o pune la originea instinctului n-ar fi dobîndită de individ, ci intrinsecă germenului. În schimb este complet incapabil să explice instincte atît de avansate ca ale majorității insectelor.

Fără îndoială, aceste insecte nu au trebuit să atingă dintr-o dată treapta de complexitate pe care o au azi; probabil au evoluat. Dar într-o ipoteză ca neodarwinismul, evoluţia instinctului nu s-ar putea face decît prin adăugarea progresivă de noi părţi, adică întîmplări fericite ar veni să se armonizeze cu cele vechi. Or, este evident că în majoritatea cazurilor, nu pe calea simplei creşteri s-a putut perfecţiona instinctul: într-adevăr, fiecare nouă parte pretinde, sub ameninţarea de a strica totul, o remaniere completă a ansamblului. Cum să aştepte hazardul o asemenea remaniere? Admit că o schimbare accidentală a germenului se va transmite ereditar şi va putea să aştepte, într-un fel, ca noile schimbări întîmplătoare s-o complice. Admit de asemenea că selecţia naturală le va elimina pe toate celelalte forme mai complicate, care nu vor fi viabile. Pentru ca viaţa instinctului să evolueze, vor mai trebui să se producă complicaţii viabile. Dar ele nu se vor produce decît dacă, în anumite cazuri, adăugarea unui element nou duce la schimbarea corelativă a tuturor elementelor vechi. Nimeni nu va susţine că hazardul poate înfăptui un asemenea miracol. Sub o formă sau alta se va face apel la inteligenţă. Se va presupune că fiinţa vie dezvoltă în ea un instinct superior printr-un efort mai mult sau mai puţin conştient. Dar atunci va trebui admis că o deprindere dobîndită poate deveni ereditară şi că devine îndeajuns de curent pentru a asigura evoluţia. Lucrul este îndoielnic, spre a nu spune mai mult. Chiar dacă instinctele animalelor s-ar putea referi la un obicei transmis ereditar şi dobîndit inteligent, nu văd cum o asemenea explicaţie s-ar putea extinde la lumea vegetală, unde efortul nu este niciodată inteligent, presupunînd că este uneori conştient. Şi totuşi, cu ce siguranţă şi precizie îşi folosesc plantele căţărătoare cîrceii, ce manevre uluitor combinate execută orhideele pentru a fi fecundate de insecte!"[8]

Aceasta nu înseamnă că trebuie renunţat la teza neodarwiniştilor sau a neolamarckiştilor. Primii au neîndoielnic dreptate cînd vor ca evoluţia să se facă de la germene la germene, mai

curînd decît de la individ la individ, iar ceilalţi – cînd spun că la originea instinctului se află un efort (dar că este cu totul altceva, credem noi, decît un efort *inteligent*). Însă primii greşesc, probabil, cînd fac din evoluţia instinctului o evoluţie întîmplătoare, iar ceilalţi cînd văd în efortul din care purcede instinctul un efort individual. Efortul prin care o specie îşi modifică instinctele şi se modifică pe sine trebuie să fie ceva mult mai profund şi care nu depinde numai de împrejurări sau de indivizi. Nu depinde doar de iniţiativa indivizilor, deşi ei colaborează la aceasta, nu este pur întîmplător, deşi întîmplarea deţine un loc important.

Într-adevăr, să comparăm între ele feluritele forme ale aceluiaşi instinct, la diferite specii de himenoptere. Impresia pe care ne-o facem nu este întotdeauna că ar fi vorba de o complexitate crescîndă, obţinută prin elemente adăugate succesiv, sau de o serie ascendentă de dispozitive aşezate, să spunem, în scară. Ne gîndim mai curînd, cel puţin în numeroase cazuri, la o circumferinţă a diverselor puncte, în care varietăţile ar fi părţi, făcînd efort toate în aceeaşi direcţie, dar fiecare apropiindu-se de ea numai pe măsura mijloacelor, a clarificării punctului central. Cu alte cuvinte, instinctul este pretutindeni complet, dar este mai mult sau mai puţin simplificat şi mai ales, simplificat *divers*. Pe de altă parte, acolo unde se observă o gradaţie regulată, instinctul complicîndu-se într-un singur sens, ca şi cum ar urca treptele unei scări, speciile pe care instinctul lor le clasează astfel în serie liniară, sînt departe de a fi întotdeauna în relaţii de înrudire. Astfel, studiul comparativ întreprins în ultimii ani asupra instinctului social la diferite apide a stabilit că instinctul meliponinelor (albinele fără ac, n.tr.) este intermediar în privinţa complexităţii, între tendinţa încă rudimentară a bombidelor şi experimentatele albine: totuşi, între albine şi meliponine nu se poate stabili un raport de filiaţie[19]. Probabil, complicaţia mai mică a acestor societăţi diverse nu depinde de numărul mai mult sau mai puţin important, de elemente acumulate. Ne găsim

mai curînd în fața unei *teme muzicale* care s-ar fi transpus integral într-un număr de tonuri și pe care s-ar fi executat apoi diverse variațiuni, unele foarte simple, altele infinit de savante. Cît despre tema originară, ea este pretutindeni și nicăieri. În zadar am vrea s-o reținem ca reprezentare: aceasta a fost, neîndoielnic, la origine, de domeniul *simțitului,* mai curînd decît al *gînditului.* Aceeași impresie o avem în prezența instinctului paralizant al anumitor viespi. Se știe că felurite specii de himenoptere paralizante își depun ouăle în păianjeni, scarabei și omizi, care vor continua să trăiască imobilizate un număr de zile și vor servi ca hrană proaspătă larvelor, fiind anterior supuse de viespe unei savante operații chirurgicale. Înțepătura aplicată centrilor nervoși ai victimei, pentru a o imobiliza fără s-o ucidă, este reglată de aceste specii de himenoptere corespunzător genului de pradă cu care au de-a face. Viespea care atacă o larvă a scarabeului Cetonia, nu înțeapă decît un punct, dar acolo sînt concentrați ganglionii motori și numai ei, înțeparea altor ganglioni putînd provoca moartea larvei, ceea ce trebuie evitat[20]. Viespea-de-groapă (Sphex) cu aripi galbene, care și-a ales ca victimă greierele, știe că el are trei centri nervoși care îi coordonează cele trei perechi de membre, sau cel puțin procedează ca și cum ar ști. Înțeapă întîi sub gît, apoi în spatele protoracelui, în fine spre începutul abdomenului[21]. Viespea de nisip sburlită (Amophilul) aplică nouă înțepături succesive în nouă centri nervoși ai omizii sale, apoi îi înhață capul și i-l morfolește cît să-i provoace paralizia, fără să moară[22]. Tema generală este „necesitatea de a paraliza fără să ucidă": Variațiile sînt subordonate structurii victimei pe care se operează. Fără îndoială, trebuie ca operația să fie executată întotdeauna fără greș. S-a arătat, în ultimul timp, că se întîmplă ca amophilul Sphex să ucidă omida, în loc s-o paralizeze, sau că uneori nu o paralizează decît pe jumătate[23]. Dar din faptul că instinctul este supus greșelii, ca și inteligența, că și el poate comite erori individuale, nu rezultă deloc faptul că instinctul lui Sphex a fost dobîndit prin

tatonări inteligente, cum s-a pretins. Să presupunem că, de-a lungul timpului, viespea Sphex a ajuns să recunoască prin pipăire, unul cîte unul, punctele din corpul victimei, care trebuiesc înțepate pentru a o imobiliza și a izbutit să învețe tratamentul special care trebuie aplicat creierului pentru ca paralizia să survină fără a provoca moartea, dar cum să presupunem că elemente atît de speciale, ale unei cunoașteri atît de precise s-au transmis cu regularitate, unul cîte unul, prin ereditate? Dacă ar exista, în toată experiența noastră actuală, un singur exemplu indiscutabil de asemenea transmitere, ereditatea caracterelor dobîndite n-ar mai fi contestată de nimeni. În realitate, transmiterea ereditară a obiceiurilor căpătate se face imprecis și neregulat, presupunînd că se face vreodată cu adevărat.

Dar toată dificultatea vine din faptul că vrem să traducem știința himenopterelor în limbajul inteligenței. Atunci sîntem constrînși să ne însușim viespea entomologului, care cunoaște omida ca pe restul lucrurilor, adică din afară, fără să aibă un interes special și vital pentru ea. Ca și entomologul, viespea Sphex ar avea de învățat una cîte una pozițiile centrilor nervoși ai omizii, ar trebui să dobîndească cel puțin cunoașterea practică a acestor poziții, experimentînd efectele înțepăturii sale. Dar n-ar mai fi același lucru dacă se presupune că între Sphex și victima sa există o *simpatie* (în sensul etimologic al cuvîntului) care se informează din interior, ca să spunem așa, asupra vulnerabilității omizii. Acest sentiment de vulnerabilitate ar putea să nu datoreze nimic percepției exterioare și să rezulte doar din confruntarea viespii și a omizii, considerate nu ca două organisme, ci ca două activități. El ar exprima într-o formă concretă raportul dintre ele. Desigur, o teorie științifică nu poate invoca acest gen de considerente. Ea nu poate pune acțiunea înaintea organizării, simpatia înaintea percepției și a cunoașterii. Dar, încă o dată, sau filosofia nu are nimic de văzut aici, sau rolul ei începe acolo unde sfîrșește cel al științei.

Că face din instinct „un reflex compus", un obicei căpătat prin inteligență și devenit automatism, sau o sumă de mici avantaje întîmplătoare, acumulate și fixate prin selecție, în toate cazurile știința tinde să descompună complet instinctul fie în demersuri inteligente, fie în mecanisme construite piesă cu piesă, asemeni celor care alcătuiesc inteligența noastră. Dar cum să nu remarcăm că știința însăși invită filosofia să ia lucrurile altfel? Dacă biologia ar mai fi încă la momentul Aristotel, dacă ar considera seria ființelor vii ca uniliniară, dacă ne-ar arăta întreaga viață ca evoluînd către inteligență și, de aceea, trecînd prin sensibilitate și instinct, am avea dreptul, ca ființe inteligente, să ne întoarcem spre manifestările anterioare și deci inferioare ale vieții, și să pretindem a le menține, fără să le deformăm, în cadrele inteligenței noastre. Dar unul din rezultatele cele mai clare ale biologiei a fost să arate că evoluția s-a făcut în direcții divergente. La extremitatea a două din aceste direcții – principalele – găsim inteligența și instinctul sub formele lor aproape pure. Pentru ce s-ar descompune atunci instinctul în elemente inteligente? Pentru ce chiar în termeni cu totul inteligibili? Nu se vede oare că a vorbi aici despre inteligent sau despre absolut inteligibil înseamnă a reveni la teoria aristotelică a naturii? Fără îndoială, e mult mai bine să se revină aici, decît să ne oprim deodată în fața instinctului, ca în fața unui mister insondabil. Dar, nefiind de domeniul inteligenței, instinctul nici nu este situat în afara limitelor spiritului. În fenomene de sentiment, de simpatii și antipatii inflexibile, experimentăm în noi înșine, sub o formă mult mai vagă și prea pătrunsă de inteligență, ceva din ce trebuie să se petreacă în conștiința unei insecte acționînd instinctiv. Evoluția nu face decît să îndepărteze între ele, pentru a le dezvolta pînă la capăt, elemente care, la origine, se întrepătrund. Mai exact, inteligența este, înainte de toate, însușirea de a raporta un punct din spațiu la altul, un obiect material, la altul; ea se aplică tuturor lucrurilor, dar rămînînd în afara lor. Iar dintr-o cauză profundă ea nu observă niciodată decît difuza-

rea ei în efecte alăturate. Oricare ar fi forța ce se exprimă în geneza sistemului nervos al omizii, noi nu o percepem, cu ochii și inteligența, decît ca pe o alăturare de nervi și centri nervoși. Este adevărat că percepem astfel întregul efect extern. Viespea Sphex nu sesizează din el decît puține lucruri, adică exact ceea ce o interesează; cel puțin însă îl sesizează dinlăuntru, cu totul altfel decît printr-un proces de cunoaștere, printr-o intuiție (mai curînd *trăită* decît *reprezentată*) care seamănă cu ceea ce se numește la noi simpatie divinatoric.

Este un fapt remarcabil acest du-te-vino al teoriilor științifice ale instinctului între *inteligent* și doar *inteligibil*, vreau să spun între asimilarea instinctului la o inteligență „decăzută" și reducerea lui la un mecanism[24]. Fiecare din aceste două sisteme de explicație triumfă în critica făcută celuilalt, primul cînd ne va arăta că instinctul nu poate fi un pur reflex, al doilea cînd spune că este altceva decît inteligența, chiar decăzută în inconștiență. Ce-i de spus, dacă nu că aici sînt două simbolisme la fel de acceptabile prin anumite laturi, iar prin altele, tot atît de inadecvate obiectului lor? Explicația concretă, nu științifică, ci metaștiințifică, trebuie căutată pe cu totul altă cale, nu în direcția inteligenței, ci în a „simpatiei".

*

Instinctul este simpatie. Dacă această simpatie și-ar putea extinde obiectul și ar putea să reflecteze asupra sa însăși, ne-ar oferi cheia operațiilor vitale, la fel cum inteligența, dezvoltată și reabilitată, ne-ar introduce în materie. Căci n-o vom repeta niciodată prea mult, inteligența și instinctul sînt îndreptate în două sensuri opuse, prima spre materia neînsuflețită, cealaltă spre viață. Inteligența, prin mijlocirea științei care este opera sa, ne va furniza din ce în ce mai complet secretul operațiilor fizice; despre viață ea nu ne aduce și nu pretinde că ne aduce decît o interpretare în termeni de inerție. Ea se învîrte împrejur, luînd din afară cît mai multe imagini asupra obiectului pe care îl apropie, în loc să pătrundă în el. Pe cînd *intuiția*, adică

instinctul dezinteresat, conștient de sine, capabil să reflecteze asupra obiectului său și să-l lărgească nedefinit, ne va conduce chiar în interiorul vieții.

Că un efort de acest fel nu este imposibil, ne-o dovedește existența la om a unei însușiri estetice, alături de percepția normală. Ochiul nostru observă trăsăturile ființei vii, dar adunate la un loc și organizate. Îi scapă intenția vieții, mișcarea simplă care trece prin liniile de evoluție, care le pune în relație și le dă o semnificație. Tocmai această intenție vrea s-o recupereze artistul situîndu-se în interiorul obiectului printr-un fel de simpatie și înlăturînd, printr-un efort de intuiție, bariera pusă de spațiu între el și model. Este adevărat că intuiția estetică, precum și percepția exterioară, de altfel, nu ating decît individualul. Dar se poate concepe o cercetare îndreptată în același sens cu arta și care și-ar lua ca obiect viața în general, ca și știința fizică, urmărind pînă la capăt direcția percepției exterioare, prelungită în legile generale ale faptelor individuale. Fără îndoială, niciodată această filosofie nu va obține de la obiectul ei o cunoaștere comparabilă cu aceea pe care o capătă știința de la al său. Inteligența rămîne nucleul luminos, împrejurul căruia instinctul, chiar lărgit și curățat de intuiție, nu formează decît o nebulozitate. Dar, în locul cunoașterii propriu-zise, rezervată inteligenței pure, intuiția va putea să înlesnească sesizarea' a ceea ce datele inteligenței dobîndesc deficitar și să îngăduie deslușirea mijlocului de a le completa. Pe de o parte, într-adevăr, ea va folosi chiar mecanismul inteligenței pentru a releva cum cadrul intelectual nu-și mai găsește aici aplicația exactă, iar pe de altă parte, prin propria lucrare intuiția ne va sugera cel puțin sentimentul vag a ceea ce trebuia pus în locul cadrului intelectual. Astfel, ea va putea să împingă inteligența la recunoașterea faptului că viața nu intră cu totul nici în categoria multiplului, nici în cea a unicului, că nici cauzalitatea mecanică nici finalitatea nu dau procesului vital o interpretare corespunzătoare. Apoi, prin comunicarea simpatică stabilită de intuiție, între noi

şi restul lumii vii, prin amplificarea conştiinţei, determinată de ea, ne va introduce în domeniul vieţii, care este întrepătrundere, creaţie continuată nedefinit. Dar dacă, prin aceasta depăşeşte inteligenţa, tocmai de la inteligenţă vine şocul care face intuiţia să urce pînă unde se află. Fără inteligenţă ea s-ar fi limitat, sub formă de instinct, la obiectul special care o interesează practic, şi s-ar exterioriza prin el în mişcări de locomoţie.

Cum teoria cunoaşterii trebuie să ţină seama de inteligenţă şi intuiţie, şi cum trebuie făcută între ele o distincţie destul de fermă, teoria cunoaşterii se încurcă în dificultăţi insolubile, creînd fantome de idei, de care se agaţă fantome de probleme, ceea ce vom încerca să arătăm ceva mai încolo. Se va vedea că problema cunoaşterii, abandonată astfel, este tot una cu problema metafizică, şi că ambele se eliberează de experienţă. Într-adevăr, pe de o parte, dacă inteligenţa se coordonează cu materia iar intuiţia cu viaţa, va trebui să le strîngem la un loc pentru a extrage din ele chintesenţa obiectului; deci metafizica va fi îndepărtată din teoria cunoaşterii. Dar, pe de altă parte, dacă s-a scindat astfel conştiinţa în intuiţie şi inteligenţă, a fost din necesitatea de a se aplica materiei şi concomitent de a urma curentul vieţii. Dedublarea conştiinţei ar tinde astfel la dubla formă a realului, iar teoria cunoaşterii va fi îndepărtată din metafizică. Într-adevăr, fiecare din aceste două cercetări conduce la cealaltă: ele formează un cerc, iar el nu poate avea drept centru decît studiul empiric al evoluţiei. Numai privind conştiinţa cum străbate lumea materială – pierzîndu-se şi regăsindu-se, divizîndu-se şi reîntregindu-se – ne vom forma o idee despre opoziţia reciprocă a celor doi termeni, ca şi, poate, despre originea lor comună. Dar, pe de altă parte, sprijinindu-se pe opoziţia celor două elemente şi pe comunitatea de origine, vom desprinde mai clar însuşi sensul evoluţiei.

Acesta va fi obiectul următorului nostru capitol. Dar deja faptele pe care le-am trecut în revistă sugerează ideea alipirii vieţii fie la conştiinţa însăşi, fie la ceva care să-i semene.

În tot cuprinsul regnului animal, spuneam, conştiinţa apare ca proporţională cu capacitatea fiinţei vii de a alege. Ea luminează zona de virtualitate ce învăluie actul. Măsoară depărtarea dintre ceea ce se face şi ceea ce s-ar putea face. Imaginată dinafară, am putea s-o luăm drept un simplu auxiliar al acţiunii, o lumină pe care acţiunea o aprinde, scînteie trecătoare ce ţîşneşte din frecarea acţiunii reale de acţiunile posibile. Dar trebuie observat că lucrurile s-ar petrece exact la fel dacă, în loc să fie un efect, conştiinţa ar fi cauză. Se poate presupune că, chiar la animalul cel mai rudimentar, conştiinţa acoperă, de drept, un cîmp enorm, dar ca e strînsă, de fapt, într-un fel de menghină: fiecare progres al centrilor nervoşi, oferind organismului posibilitatea de alegere dintr-un număr mai mare de acţiuni, ar lansa un apel virtualităţilor capabile să copleşească realul, ar slăbi astfel menghinea şi ar îngădui conştiinţei să treacă mai liber. În a doua ipoteză, ca şi în prima, conştiinţa ar fi instrumentul acţiunii; dar e şi mai îndreptăţit să spunem că acţiunea este instrumentul conştiinţei, căci complicarea acţiunii prin ea însăşi şi punerea în mişcare a acţiunii cu acţiunea ar fi, pentru conştiinţa captivă singurul mijloc posibil de eliberare. Cum să alegi între cele două ipoteze? Dacă prima ar fi adevărată, conştiinţa ar indica exact, în fiecare clipă, starea creierului; paralelismul (în măsura în care este inteligibil) ar fi strict între starea psihologică şi starea cerebrală. În a doua ipoteză, dimpotrivă, ar exista solidaritatea şi interdependenţa între creier şi conştiinţă, dar nu paralelism: cu cît creierul se va complica, sporind astfel numărul acţiunilor posibile între care are de ales organismul, cu atît conştiinţa va trebui să-şi copleşească concomitentul său fizic. Astfel, amintirea aceluiaşi spectacol, la care vor fi asistat, va modifica probabil la fel un creier de cîine şi unul de om, dacă percepţia a fost aceeaşi; totuşi amintirea va trebui să fie cu totul altceva într-o conştiinţă de om decît într-una de cîine. La acesta amintirea va rămîne captiva percepţiei; ea nu se va trezi decît atunci cînd o percepţie analoagă o va chema,

reproducînd acelaşi spectacol; amintirea se va manifesta printr-o recunoaştere mai curînd *jucată* decît gîndită, a percepţiei actuale şi prea puţin printr-o renaştere veritabilă a însăşi amintirii. Omul dimpotrivă, este în stare să evoce amintirea după voie, în orice moment, independent de percepţia actuală. El nu se mărgineşte să-şi joace viaţa trecută, el şi-o reprezintă şi o visează. Modificarea locală a creierului, de care este legată amintirea, fiind aceeaşi de ambele părţi, diferenţa psihologică între cele două amintiri nu-şi va putea găsi motivul în cutare sau cutare diferenţă de detaliu dintre cele două mecanisme cerebrale, ci în diferenţa dintre creiere luate global: cele mai complexe dintre ele, punînd un număr mai mare de mecanisme în acţiuni reciproce, va fi îngăduit conştiinţei să se desprindă din strînsoarea unora şi altora, şi să ajungă la independenţă. Că lucrurile se petrec chiar aşa, că a doua dintre ipoteze este cea pentru care trebuie optat, e tocmai ceea ce am încercat să dovedim într-o lucrare anterioară, prin studiul faptelor care scot mai bine în evidenţă relaţia dintre starea conştientă şi cerebrală, faptele recunoaşterii normale şi patologice, îndeosebi afaziile[25]. Dar aceasta putea prevedea la fel de bine şi raţionamentul. Am arătat pe ce postulat contradictoriu cu sine, pe ce confuzie a celor două simbolisme incompatibile se sprijină ipoteza unei echivalenţe între starea cerebrală şi starea psihologică[26].

Privită astfel, evoluţia vieţii capătă un sens mai clar, cît timp nu poate fi subsumată unei idei autentice. Lucrurile se petrec de parcă un puternic curent de conştiinţă ar fi pătruns în materie, încărcat ca orice conştiinţă, cu o mare mulţime de virtualităţi care se întrepătrund. El a împins materia la organizare, dar mişcarea lui a fost totodată infinit de încetinită şi divizată. Într-adevăr, pe de o parte conştiinţa a trebuit să aţipească, precum o crisalidă în învelişul în care îşi pregăteşte aripile, iar pe de alta numeroasele tendinţe pe care le includea s-au repartizat între serii divergente de organisme, care de altfel exteriorizau aceste tendinţe prin mişcări, mai mult decît le

exteriorizau prin reprezentări. În cursul acestei evoluții, în timp ce unele organisme adormeau din ce în ce mai adînc, altele se deșteptau tot mai complet, iar torpoarea unora folosea activității celorlalte. Dar deșteptarea se putea face în două feluri. Viața, adică conștiința proiectată prin materie, își fixa atenția asupra propriei mișcări, sau asupra materiei străbătute. Ea se orienta astfel fie în direcția intuiției, fie în a inteligenței. Intuiția, în primul rînd, pare preferabilă inteligenței, pentru că viața și conștiința își rămîn aici interne lor înșile. Dar spectacolul evoluției ființelor vii ne arată că ea nu putea merge prea departe. Din partea intuiției conștiința s-a pomenit înăbușită în asemenea măsură, încît a trebuit să slăbească intuiția pînă la instinct, adică să nu îmbrățișeze decît o foarte mică porțiune din viața care o interesa; porțiunea pe care încă o mai îmbrățișează atingînd-o aproape fără s-o vadă. În această parte orizontul s-a închis numaidecît. Dimpotrivă, conștiința delimitîndu-se în inteligență, deci concentrîndu-se mai întîi în materie, pare astfel să se exteriorizeze față de ea însăși; dar, tocmai pentru că se adaptează obiectelor din afară, conștiința ajunge să circule printre ele, să treacă peste obstacole, să-și lărgească mereu domeniul. Odată eliberată, ea se poate retrage înlăuntru și să deștepte virtualitățile intuiției care mai dormitează în ea.

Din acest punct de vedere conștiința nu numai că se prezintă ca principalul motor al evoluției, dar printre ființele conștiente omul va ocupa un loc privilegiat. Între animale și el este o diferență nu de grad, ci de natură. Așteptînd ca această concluzie să se desprindă din capitolul viitor, să arătăm cum analizele precedente o sugerează.

Este demnă de remarcat extraordinara disproporție dintre consecințele unei invenții și invenția însăși. Spuneam că inteligența s-a modelat după materie și că țintește mai întîi la fabricare. Dar ea fabrică doar pentru a fabrica sau, involuntar și chiar inconștient, inteligența urmărește cu totul altceva? A fabrica înseamnă a informa materia, a o mlădia și plia, a o preface

în instrument, ca să punem stăpînire pe ea. Tocmai de această *stăpînire* profită umanitatea, mult mai mult decît de rezultatul material al invenției propriu-zise. Obținerea unor avantaje directe din obiectul fabricat, de către un animal inteligent – chiar dacă acest avantaj este tot ceea ce urmărea inventatorul – înseamnă prea puțin în comparație cu noile idei și sentimente pe care invenția le poate determina, ca și cum ar avea ca efect esențial să ne înalțe peste noi înșine, să ne lărgească orizontul. Între efect și cauză disproporția este atît de mare, încît e greu de considerat cauza ca *producătoare* a efectului său. Ea îl *declanșează*, imprimîndu-i, ce-i drept, direcția sa. Totul se petrece ca și cum sechestrul inteligenței pe materie ar avea ca scop principal *să lase a trece ceva* pe care materia îl oprește.

Aceeași impresie se desprinde dintr-o comparație între creierul omului și al animalelor. Diferența pare, la început, doar una de volum și complexitate. Dar trebuie să fie cu totul altceva, judecînd după funcționare. La animal mecanismele motoare pe care creierul izbutise să le înjghebe, cu alte cuvinte, obiceiurile pe care voința lui le capătă, nu au alt obiect și alt efect, decît să execute mișcările schițate în obiceiuri, înmagazinate în mecanisme. Pe cînd la om obiceiul motor poate avea un al doilea rezultat, incomparabil cu primul. El poate ține în șah alte obiceiuri motoare și astfel, supunînd automatismul, pune în libertate conștiința. Este cunoscut faptul că limbajul ocupă un vast teritoriu în creierul uman. Mecanismele cerebrale care corespund cuvintelor au specificul că pot fi puse în corelație cu alte mecanisme, cum ar fi cele care corespund lucrurilor, sau pot fi puse în interacțiune reciprocă: în acest timp conștiința, care fusese antrenată și afundată în săvîrșirea actului, își recapătă libertatea.[27]

Diferența trebuie să fie deci mai radicală decît s-ar crede la un examen superficial. E aceea dintre un mecanism care atrage atenția și unul care o poate distrage. Mașina primitivă cu aburi, cum a conceput-o Newcomen, necesită prezența unei

persoane însărcinate numai cu manevrarea robinetelor, fie pentru a introduce aburul în cilindru, fie apa rece destinată condensării. Se povestește că un copil care făcea aceste operații, plictisit de treaba lui, a avut ideea să lege manivelele robinetelor prin șnururi, de balansierul mașinii. De atunci mașina a început să deschidă și să închidă singură robinetele, funcționînd fără ajutor. Un observator care ar fi comparat structura celei de a doua mașini cu prima, fără a-l interesa cei doi copii însărcinați cu supravegherea, n-ar fi găsit între ele decît o diferență neînsemnată. Într-adevăr, cînd nu privești decît mașinile, este tot ce se poate observa. Dar dacă arunci o privire asupra copiilor, vei vedea că unul este absorbit de supraveghere, în timp ce altul este liber și că, din acest punct de vedere diferența între cele două mașini este radicală, prima reținînd atenția, a doua eliberînd-o. Este o deosebire de același fel, credem noi, cu aceea dintre creierul animalului și al omului.

În rezumat, dacă ne exprimăm în termenii finalității, trebuie spus despre conștiință că, după ce a fost constrînsă, spre a se elibera, să scindeze organizarea în două părți complementare, vegetalele pe de o parte și animalele pe de alta, a căutat o ieșire în direcțiile instinctului și inteligenței: conștiința n-a găsit ieșirea prin instinct și n-a obținut-o prin inteligență decît făcînd saltul de la animal la om. Ca și cum, în ultimă instanță, omul ar reprezenta rațiunea de a fi a întregii organizări a vieții pe pămînt. Dar aceasta n-ar fi decît un fel de-a vorbi. În realitate nu există decît un anumit curent al existenței și curentul antagonist; de aici întreaga evoluție a vieții. Trebuie să ne apropiem cît mai mult de opoziția acestor două curente. Poate le vom descoperi astfel un izvor comun. Prin aceasta vom pătrunde neîndoielnic și în cele mai obscure zone ale metafizicii. Dar, cum cele două direcții de urmărit sînt marcate în inteligență pe de o parte, în instinct și intuiție pe de alta, ne temem să nu ne rătăcim. Spectacolul evoluției vieții ne sugerează o anumită concepție a cunoașterii și o anumită metafizică, ce se implică

reciproc. Odată degajată, această metafizică şi această critică vor arunca o oarecare lumină, la rîndu-le, asupra ansamblului evoluţiei.

Note

[1] Acest punct de vedere asupra adaptării a fost semnalat de M.F. Marin într-un remarcabil articol asupra *Originii speciilor (Revue scientifique*, nov. 1901, p. 580).

[2] De Saporta şi Marion, *L'Évolution des Crytogames*, 1881, p. 37.

[3] Asupra fixării şi parazitismului în general, vezi lucrarea lui Houssay, *La forme et la vie*, Paris, 1900, p. 721-807.

[4] Cope, Op. cit., p. 76

[5] Aşa cum planta, în anumite cazuri, recapătă însuşirea care dormea în sine, de a se mişca activ, la fel animalul, în circumstanţe excepţionale, se poate reaşeza în condiţiile vieţii vegetative şi să dezvolte în sine un echivalent al funcţiei clorofiliene. Într-adevăr, din recentele experienţe ale lui Maria von Linden, pare să rezulte că crisalida şi omizile diverselor Lepidoptere, sub influenţa luminii, fixează carbonul din acidul carbonic atmosferic (M. von Linden, *L'assimilation de l'acide carbonic par les crysalides de Lépidoptères, C.R. de la Soc. de biologie*, 1905, p. 695 şi urm.).

[6] *Archives de physiologie*, 1892.

[7] De Manacéine, *Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolu (Arch. ital. de biologie*, t. XXI, p. 322 şi urm.). Recent, observaţii analoage au fost făcute asupra unui om mort de inaniţie după un post de 35 de zile. Vezi, în această problemă, în *Analele biologice* din 1898, p. 338, rezumatul unei lucrări (în limba rusă) a lui Tarakevici şi Sciasnîi.

[8] Cuvier spunea: „Sistemul nervos este, în fond, întregul animal; celelalte sisteme nu sînt acolo decît pentru a-l servi" (*Sur un nouveau repprochement à établir entre les classes qui composent le regne animal. Archives du Museum d'histoire naturelle*, Paris, 1812, p. 73-84). În mod normal ar trebui impuse acestei formulări o mulţime de restricţii; ar trebui ţinut seama, spre exemplu, de cazurile de degradare şi de regresiune în care sistemul nervos trece

pe planul doi. Şi mai ales trebuie alăturate sistemului nervos aparatele senzoriale pe de o parte, motorii pe de alta, între care el serveşte ca intermediar. Cf. Foster, art. *Physiology*, din *Enciclopaedia Britanica*, Edinburg, 1885, p. 17.

[9] Vezi asupra acestor diferite chestiuni lucrarea lui Gaudry, *Essai de paléontologie physique*, Paris, 1896, p. 14-16 şi 78-79.

[10] Vezi în legătură cu acest subiect Shaler, *The Individual*, New York, 1900, p. 118-125.

[11] Acest punct de vedere este constatat de René Quinton care consideră mamiferele carnivore şi rumegătoare, ca şi anumite păsări, drept ulterioare omului (R. Quinton, *L'eau de mer milieu organique*, Paris, 1904, p. 435). În treacăt fie spus, concluziile noastre generale, deşi foarte diferite de cele ale lui Quinton, nu au nimic ireconciliabil cu ele; căci dacă evoluţia a fost aşa cum ne-o reprezentăm noi, vertebratele au trebuit să facă eforturi pentru a se menţine în condiţii de acţiune mai favorabile, acelea chiar în care viaţa s-a situat la început.

[12] Dl. Paul Lacombe a relevat influenţa capitală pe care marile invenţii au exercitat-o asupra evoluţiei umanităţii (P. Lacombe, *De l'histoire considerée comme science*, Paris, 1894. Vezi, în special, pp. 168-247).

[13] Bouvier, *La nidification des Abeilles a l'air libre (C.R. de l'Acad. des sciences*, 7 mai 1906).

[14] Platon, *Phèdre*, 265E.

[15] Asupra tuturor acestor chestiuni vom reveni în capitolul următor.

[16] Vom reveni asupra acestei chestiuni în capitolul III, p. 281.

[17] *Matière et Mémoire*, cap. I.

[18] Vezi lucrările lui Darwin, *Les plantes grimpantes*, trad. Gordon, Paris, 1890, şi *La fécondation de Orchidées par les Insectes*, trad. Rerolle, Paris, 1892 (n.a.). Cf. în româneşte: Charles Darwin, *Mişcările plantelor căţărătoare, capacitatea de mişcare la plante*, ed. Academiei R.S.R., 1970, şi *Efectele fecundării încrucişate şi ale autofecundării în regnul vegetal. Diferite dispozitive cu ajutorul cărora orhideele sînt fecundate de către insecte*, ed. Acad. R.S.R., 1964 (n.tr.).

[19] Buttel-Reepen, *Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates* (Biol. Centralblatt, XXIII, 1903), p. 108 în special.

[20] Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 3e série, Paris, 1890, p. 1-69.

[21] Fabre, *Souvenirs entomologiques*, seria 1, ed. a 3-a, Paris, 1894, p. 93 şi urm.

[22] Fabre, *Nouveaux souvenirs entomologiques*, Paris, 1882, p. 14 şi urm.

[23] Pecham, *Wasps, solitary and social*, Westminster, 1905, p. 28 şi urm.

[24] Vezi îndeosebi, dintre lucrările recente, Bethe, *Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben?* (Arch. f. d. ges. Physiologie, 1898) şi Forel, *Un aperçu de psychologie comparée (Année psychologique*, 1895).

[25] *Materie şi memorie*, cap. II, III.

[26] *Le paralogisme psycho-physiologique (Revue de métaphysique*, nov. 1904).

[27] Un geolog pe care am avut prilejul să-l cităm, N.S. Shaler, spune foarte bine: „Cînd ajungem la om, parcă ar fi abolită vechea supunere a spiritului faţă de corp, iar părţile intelectuale se dezvoltă cu o rapiditate extraordinară, structura corpului rămînînd identică cu ce are esenţial" (Shaler, *The Interpretation of nature*, Boston, 1899, p. 187).

Capitolul III

DESPRE SEMNIFICAŢIA VIEŢII. ORDINEA NATURII ŞI FORMA INTELIGENŢEI

În primul capitol am făcut o separaţie între anorganic şi organizat, dar arătam că stabilirea unei secţiuni de corpuri materiale neorganizate se face în corelaţie cu simţurile şi inteligenţa noastră, iar materia, considerată ca un tot indivizibil, trebuie să fie mai curînd un flux decît un lucru. Prin aceasta pregăteam căile unei apropieri între neînsufleţit şi viu.

Pe de altă parte, am arătat în al doilea capitol că aceeaşi opoziţie se regăseşte între inteligenţă şi instinct, acesta din urmă în acord cu anumite determinări ale vieţii, cealaltă modelată după configuraţia materiei neînsufleţite. Dar instinctul şi inteligenţa se despart, adăugam noi, pe un fond unic, care ar putea fi numit, în lipsa unui termen mai potrivit, Conştiinţă în general, şi care trebuie să fie coextensiv vieţii universale. Prin aceasta lăsam să se întrezărească posibilitatea de a zămisli inteligenţa, plecînd de la conştiinţa care o învăluie.

Ar fi deci momentul să întreprindem desluşirea unei geneze a inteligenţei, o dată cu a genezei corpurilor – două acţiuni, evident corelative, dacă este adevărat că liniile mari ale inteligenţei noastre conturează forma generală a acţiunii noastre asupra materiei, iar materia se reglează în amănunt după cerinţele acţiunii noastre. Intelectualul şi materialul s-ar fi constituit în amănunt, prin adaptare reciprocă. Ambele ar deriva dintr-o formă de existenţă mai complexă şi mai elevată. Tocmai aici ar trebui să le situăm, pentru a le vedea apărînd.

O asemenea încercare ar părea, la prima vedere, să depăşească prin temeritate speculaţiile cele mai cutezătoare ale metafizicienilor. Ea ar ambiţiona să meargă mai departe decît psihologia, decît cosmogoniile, decît metafizica tradiţională, căci psihologia, cosmogonia şi metafizica încep prin a-şi da inteligenţa în ce are esenţial, pe cînd aici e vorba de a o zămisli în forma şi substanţa ei. Acţiunea este în realitate mult mai modestă, cum vom arăta. Dar să vedem mai întîi prin ce se deosebeşte de altele.

Pentru a începe cu psihologia, nu trebuie să credem că ea *generează* inteligenţa cînd îi urmăreşte dezvoltarea progresivă prin seria animală. Psihologia comparată relevă că, cu cît un animal este mai inteligent, cu atît mai mult tinde să reflecteze la acţiunile prin care foloseşte lucrurile şi să se apropie astfel de om; dar acţiunile sale adoptau deja, prin ele însele, principalele linii de acţiune umană, deosebeau în lumea materială aceleaşi direcţii generale pe care le deosebim şi noi, se bazau pe aceleaşi obiecte legate între ele prin aceleaşi raporturi, încît inteligenţa animală, deşi nu formează concepte propriu-zise, se mişcă deja într-o atmosferă conceptuală. Absorbită în orice clipă de acte şi atitudini care ies din ea, atrasă de ele din afară, inteligenţa animală dă reprezentaţii, mai curînd decît le gîndeşte; dar cel puţin acest joc conturează în mare schema inteligenţei umane[1]. A explica inteligenţa omului prin cea a animalelor înseamnă deci a dezvolta în uman un embrion de umanitate. Se

relevă cum o anumită direcției a fost urmată mai mult sau mai puțin stăruitor de ființe tot mai inteligente. Dar din moment ce se stabilește o direcție, se dă inteligența.

Ea se dă la fel cum, concomitent, se dă materia, într-o cosmogonie ca a lui Spencer. Ni se arată materia ca ascultînd de legi, obiectele corelîndu-se cu obiecte și faptele cu fapte prin raporturi constante, conștiința primind amprenta acestor raporturi și legi, adoptînd astfel configurația generală a naturii și determinîndu-se în inteligență. Dar cum să nu vezi că se postulează inteligența îndată ce se stabilesc obiectele și faptele? *A priori*, în afara oricărei ipoteze asupra esenței materiei, este evident că materialitatea unui corp nu se oprește în punctul unde îl atingem noi. Este prezentă pretutindeni unde i se face simțită influența. Or, forța ei de atracție, ca să nu vorbim decît de ea, se exercită asupra soarelui, planetelor, poate asupra întregului univers. Pe măsură ce avansează, fizica șterge individualitatea corpurilor și chiar a particulelor în care imaginația științifică începe să le descompună; corpurile și corpusculele tind să se topească într-o interacțiune universală. Percepțiile ne dau schița acțiunii noastre posibile asupra lucrurilor mult mai mult decît pe a lucrurilor însele. Contururile obiectelor pe care le descoperim indică doar ceea ce putem atinge și schimba. Liniile pe care le vedem trasate prin lumea materială sînt aceleași pe care sîntem chemați să circulăm. Asemenea contururi și căi s-au reliefat pe măsură ce se pregătea acțiunea conștiinței asupra materiei, adică în fond, pe măsură ce se constituia inteligența. Este îndoielnic că animalele construite după un alt plan decît al nostru, o moluscă sau o insectă de pildă, decupează materia după aceleași articulații. Nici nu este necesar s-o îmbucătățească. Pentru a urma indicațiile instinctului, nu e nevoie de perceput *obiecte*, ajunge să se distingă proprietăți. Dimpotrivă, inteligența chiar sub forma cea mai umilă, aspiră să facă materia să acționeze asupra materiei. Dacă, într-o parte oarecare materia poate fi divizată în agenți și pacienți sau mai simplu, în frag-

mente coexistente și distincte, inteligența va acorda atenție tocmai acestei părți. Și cu cît se va ocupa mai mult să divizeze, cu atît mai mult se va desfășura în spațiu, sub forma întinderii lîngă întindere, o materie care tinde la spațialitate, dar ale cărei părți sînt totuși încă în stare de implicare și întrepătrundere. Astfel, aceeași mișcare ce împinge spiritul să se determine în inteligență, adică în concepte distincte, face materia să se îmbucătățească în obiecte vădit exterioare între ele. *Cu cît conștiința se intelectualizează, cu atît materia se spațializează.* Înseamnă că filosofia evoluționistă, cînd își reprezintă în spațiu materia segmentată chiar după liniile urmate de acțiunea noastră, admite dinainte, ca dată, inteligența pe care pretindea că o zămislește.

Metafizica se dedă la o muncă de același fel, dar mai subtilă și mai conștientă de sine, cînd deduce *a priori* categoriile gîndirii. Inteligența este strînsă, redusă la chintesența sa, silită să depindă de un principiu atît de simplu, încît s-ar putea crede că lipsește: din acest principiu se extrage apoi ceea ce era considerat ca virtual. Prin aceasta se relevă coerența inteligenței cu sine, se definește inteligența, i se dă formula, dar nu i se reconstituie geneza. O încercare ca aceea a lui Fichte, deși mai filosofică decît a lui Spencer, prin faptul că respectă mai mult ordinea veritabilă a lucrurilor, nu ne duce mai departe decît ea. Fichte ia gîndirea în stare de concentrare și o dilată în realitate. Spencer pleacă de la realitatea exterioară și o reconcentrează în inteligență. Dar în amîndouă cazurile trebuie început prin postularea inteligenței, concentrată sau desfășurată, surprinsă în ea însăși printr-o privire directă sau percepută prin reflectarea din natură, ca într-o oglindă.

Consensul majorității filosofilor asupra acestei chestiuni vine din acordul în susținerea unității naturii, și în reprezentarea acestei unități sub o formă abstractă și geometrică. Între organizat și neorganizat ei nu văd, nu vor să vadă fractura. Unii pleacă de la anorganic și, combinîndu-l cu el însuși, vor să reconstituie viul; alții postulează de la început viul și pornesc spre materia

neînsuflețită printr-un *descrescendo* pregătit cu abilitate; dar și pentru unii și pentru alții nu există în natură decît diferențe de grad – grade de complexitate în prima ipoteză, grade de intensitate în a doua. Odată admis acest principiu, inteligența devine tot atît de bogată ca și realul, căci este incontestabil că ceea ce e geometric în lucrări este accesibil în întregime inteligenței umane; iar dacă este perfectă continuitatea între geometric și rest, acesta devine la fel de inteligent. Este postulatul majorității sistemelor. Ne vom convinge lesne comparînd doctrinele ce par să nu aibă nici un punct de contact între ele, nici o dimensiune comună, precum ale lui Fichte și Spencer, de pildă – două nume pe care întîmplarea face să le apropiem.

În fondul acestor speculații se găsesc deci cele două convingeri (corelative și complementare) conform cărora natura este una, iar inteligența are funcția de a o cuprinde în întregime. Însușirea cunoașterii fiind considerată coextensivă întregii experiențe, nu mai poate fi vorba de a o genera. Ne este dată și ne servim de ea ca de vedere, pentru a cuprinde orizontul. E adevărat că părerile sînt împărțite, cînd e vorba de rezultat: pentru unii realitatea este ceea ce cuprinde inteligența, pentru alții nu e decît o fantomă. Dar, fantomă sau realitate, ceea ce surprinde inteligența este socotit a fi totalitatea sensibilului.

Așa se explică încrederea exagerată a filosofului în puterile spiritului individual. Este dogmatică sau critică, admite caracterul relativ al cunoașterii sau vizează absurdul, o filosofie este în general opera unui filosof, o viziune unică și globală asupra totului. Ea poate fi admisă sau respinsă așa cum este.

Avem nevoie de o filosofie mai modestă, singura în stare de a se completa și perfecționa. Inteligența umană, așa cum ne-o reprezentăm noi, nu este deloc aceea pe care ne-o arată Platon în alegoria peșterii. Ea nu mai are funcția de a privi trecînd umbre zadarnice, de a contempla rotirea astrului orbitor. Are altceva de făcut. Înhămați, ca animalele de povară la o grea trudă, simțim jocul mușchilor și articulațiilor noastre, greu-

tatea plugului şi împotrivirea pămîntului: a acţiona şi a şti să acţionezi, a intra în contact cu realitatea şi chiar a o trăi, dar numai în măsura în care interesează lucrarea ce se săvîrşeşte şi brazda care se trage – iată funcţia inteligenţei umane. Totuşi un fluid binefăcător ne scaldă, din el ne luăm însăşi puterea de a munci şi trăi. De la acest ocean al vieţii, în care sîntem cufundaţi, aspirăm neîncetat către ceva şi simţim că fiinţa noastră sau măcar inteligenţa care o conduce, s-a format aici printr-un fel de solidificare locală. Filosofia nu poate fi decît un efort pentru a ne topi iarăşi în acest tot. Resorbindu-se în principiul său, inteligenţa îşi va retrăi în răspăr propria geneză. Dar actul nu se va mai putea săvîrşi dintr-o dată; el va fi în chip necesar o întreprindere colectivă şi progresivă. Va consta într-un schimb de impresii care, corectîndu-se reciproc şi suprapunîndu-se vor sfîrşi prin a dilata umanitatea din nou şi a o face să se autotransceandă.

*

Dar această metodă are împotrivă-i obiceiurile cele mai înrădăcinate ale spiritului. Ea sugerează numaidecît ideea unui cerc vicios. În zadar, ni se va spune, vreţi să mergeţi mai departe decît inteligenţa: cum o veţi face, dacă nu cu ajutorul ei? Tot ce-i de lămurit în conştiinţă este inteligenţă. Sînteţi în interiorul propriei gîndiri, nu ieşiţi din ea. Spuneţi, dacă vreţi, că inteligenţa este capabilă de progres, că va vedea din ce în ce mai limpede într-un număr tot mai mare de lucruri. Dar nu vorbiţi de generare, căci tot cu propria voastră inteligenţă veţi săvîrşi această geneză.

Obiecţia se înfăţişează fireşte spiritului. Dar s-ar proba la fel de bine cu un asemenea raţionament imposibilitatea de a dobîndi orice obicei nou. Ţine de esenţa raţionamentului să ne închidem în cercul datului. Dar acţiunea frînge cercul. Dacă n-aţi văzut niciodată un om înotînd, îmi veţi spune poate că a înota este un lucru imposibil, deoarece pentru a învăţa să înoţi trebuie început prin a te ţine deasupra apei şi deci a şti deja să

înoți. Într-adevăr, raționamentul mă va fixa întotdeauna pe pămînt sigur. Dar dacă, pur și simplu, mă arunc în apă fără teamă, mai întîi m-aș menține de bine, de rău, la suprafață, zbătîndu-mă, și apoi, treptat, m-aș adapta la noul mediu, aș învăța să înot. Astfel, în teorie este un fel de absurditate să vrei a cunoaște altfel decît prin inteligență; dar dacă se acceptă direct riscul, acțiunea va tăia poate nodul înnodat de raționament și pe care el nu-l va deznoda.

Riscul va părea mai puțin mare, pe măsură ce se va adopta tot mai mult punctul de vedere pe care ne plasăm noi. Am arătat că inteligența s-a desprins dintr-o realitate mai bogată, dar că n-a existat niciodată o ruptură între ele: împrejurul gîndirii conceptuale se menține o marjă neclară ce îi amintește obîrșia. Mai mult, comparam inteligența cu un nucleu solid care s-ar fi format prin condensare. El nu diferă cu totul de fluidul ce-l învăluie. Nu se va dizolva în el decît pentru că este făcut din aceeași substanță. Cel ce se aruncă în apă necunoscînd decît rezistența pămîntului, s-ar îneca numaidecît dacă nu s-ar zbate luptînd împotriva fluidității noului mediu; salvarea lui constă în a se agăța de ceea ce apa mai are, să spunem așa, solid. Numai cu această condiție sfîrșește prin a se acomoda cu fluidul în ce are inconsistent. La fel pentru gîndirea noastră, cînd s-a hotărît să facă saltul.

Dar trebuie să sară, adică să iasă din mediul său. Niciodată rațiunea, raționînd asupra puterilor sale, nu va ajunge să le extindă, deși extensiunea nu apare deloc ca nerațională, după ce s-a efectuat. Puteți executa mii și mii de variații pe tema mersului, nu veți extrage din asta o regulă pentru înot. Intrați în apă și cînd veți ști să înotați, veți înțelege că mecanismul natației se leagă de cel al mersului. Primul îl prelungește pe al doilea, dar al doilea nu v-a introdus în primul. Astfel, veți putea specula cît de inteligent vreți asupra mecanismului inteligenței, niciodată nu veți reuși să o depășiți cu această metodă. Veți obține ceva mai complicat, dar nu ceva superior sau măcar

diferit. Trebuie bruscate lucrurile şi printr-un act de voinţă, împinsă inteligenţa în afara ei.

Deci cercul vicios nu este doar o aparenţă. El este, dimpotrivă, real, credem noi, împreună cu orice altă modalitate de a filosofa. Este ceea ce am vrea să relevăm în cîteva cuvinte, măcar pentru a dovedi că filosofia nu poate, nu trebuie să accepte relaţia stabilită de intelectualismul pur între teoria cunoaşterii şi teoria cunoscutului, între metafizică şi ştiinţă.



La prima vedere, ar putea să pară mai prudentă abandonarea faptelor în seama ştiinţei pozitive. Fizica şi chimia se vor ocupa de materia neînsufleţită, ştiinţele biologice şi psihologice vor studia manifestările vieţii. Sarcina filosofului este astfel strict delimitată. El primeşte din mîinile savantului faptele şi legile, fie că încearcă să le depăşească pentru a găsi cauzele profunde, fie că socoteşte cu neputinţă să meargă mai departe şi chiar o probează prin analiza cunoaşterii ştiinţifice, în ambele cazuri el are pentru faptele şi relaţiile transmise de ştiinţă respectul datorat lucrului rezolvat. Acestei cunoaşteri filosoful îi va adăuga o critică a capacităţii de cunoaştere şi de asemenea, dacă e cazul, o metafizică; în ce priveşte cunoaşterea însăşi în materialitatea ei, el o consideră drept treaba ştiinţei şi nu a filosofiei.

Dar cum să nu vezi că această pretinsă diviziune a muncii înseamnă a încurca şi amesteca totul? Metafizica sau critica pe care filosoful îşi rezervă dreptul să o facă le va primi gata făcute de la ştiinţa pozitivă, incluse în descrierile şi analizele a căror grijă a lăsat-o savantului. Pentru că n-a vrut să intervină de la început în problemele faptelor, el se trezeşte redus, în chestiunile de principiu, doar la formularea în termeni mai exacţi a metafizicii şi a criticii inconştiente, deci neîntemeiate, care schiţează însăşi atitudinea ştiinţei faţă de realitate. Să nu ne lăsăm păcăliţi de o aparentă analogie între lucrurile naturii şi lucrurile umane. Aici nu sîntem pe tărîm judiciar, unde descrie-

rea faptelor și judecarea lor sînt două lucruri diferite, pentru simplul motiv că acolo există pe deasupra faptelor, independent de ele, o lege decretată de un legislator. În natură, legile sînt interioare faptelor și legate de liniile care au fost urmate pentru fragmentarea realului în fapte diferite. Nu se poate descrie aspectul obiectului fără a dăuna naturii sale intime și organizării sale. Forma nu mai poate fi cu totul separabilă de materie și acela care a început prin a rezerva pentru filosofie chestiunile de principiu și care a vrut astfel să pună filosofia mai presus de știință, ca o curte de casație pe deasupra curților cu juri, va ajunge, treptat, să nu mai aibă de-a face decît cu o simplă curte de înregistrare, însărcinată cel mult cu redactarea mai mult sau mai puțin exactă a unor sentințe definitive.

Într-adevăr, știința pozitivă este o operă de pură inteligență. Or, se acceptă sau nu concepția noastră despre inteligență, asupra unei chestiuni toată lumea va fi de acord, și anume, că inteligența se simte în largul ei mai ales în fața materiei însuflețite. De pe urma acesteia inteligența cîștigă tot mai mult prin invenții mecanice, iar ele îi devin cu atît mai accesibile cu cît gîndește materia mai mecanic. Ea poartă în sine, sub forma logicii naturale, un geometrism latent ce se relevă pe măsură ce inteligența pătrunde mai adînc în intimitatea materiei neînsuflețite. Ea este în acord cu această materie pentru că fizica și metafizica materiei neînsuflețite sînt tot atît de apropiate între ele. Cînd inteligența abordează studiul vieții, în chip obligatoriu ea tratează viul ca neînsuflețit, aplicînd acestui obiect nou aceleași forme, transferînd în acest domeniu nou aceleași deprinderi cu care a izbutit atît de bine în cel vechi. Și are dreptate să procedeze așa, căci numai cu această condiție viul va oferi acțiunii noastre aceleași posibilități ca și materia neînsuflețită. Dar adevărul la care se ajunge astfel devine cu totul dependent de capacitatea noastră de acțiune. Acesta nu mai este decît un adevăr simbolic. El nu poate avea aceeași valoare cu adevărul fizic, nefiind decît o extindere a fizicului la un obiect căruia am

convenit *a priori* să nu-i luăm în considerare decît aspectul exterior. Datoria filosofiei ar fi deci să intervină activ, să examineze viul fără reticențe legate de folosirea practică, relevînd forme și obiceiuri specific intelectuale. Obiectul filosofiei este de a specula, adică de a vedea: atitudinea ei față de viu n-ar putea fi decît aceea a științei, care nu urmărește decît să acționeze, și care, neputînd acționa decît prin mijlocirea materiei neînsuflețite, ia în considerare restul realității sub acest unic aspect. Ce se va întîmpla deci dacă ea lasă numai științei pozitive faptele biologice și psihologice, așa cum aceasta i-a lăsat ei, pe bună dreptate, faptele fizice? *A priori* ea ar accepta o concepție mecanicistă a naturii întregi, concepție necugetată, inconștientă, ivită din nevoi materiale. *A priori* ea ar accepta doctrina unității simple a cunoașterii și a unității abstracte a naturii.

Din clipa aceea filosofia a luat naștere. Filosoful nu mai are de ales decît între un dogmatism și un scepticism metafizic care se sprijină, în fond, pe același postulat și care nu adaugă nimic științei pozitive. El va putea să ipostazieze unitatea naturii sau, ceea ce înseamnă același lucru, unitatea științei, într-o ființă care nu va fi nimic, pentru că nu va face nimic, într-un Dumnezeu ineficace care doar va rezuma în el tot ce e dat, într-o Materie eternă, din sînul căreia s-ar revărsa proprietățile lucrurilor și legile naturii, sau într-o Formă pură, care ar căuta să sesizeze o multiplicitate insesizabilă și care va fi, cum se va vedea, forma naturii sau forma gîndirii. Toate aceste filosofii vor spune, în limbaje diferite, că știința are dreptate să trateze viul ca pe neînsuflețit și că nu e nici o diferență de valoare, nu e de făcut nici o distincție între rezultatele la care inteligența ajunge aplicînd categoriile sale, fie că se sprijină pe materia nevie, fie că se leagă de viață.

Totuși, în multe cazuri se frînge cadrul. Dar, cum nu a început încă să se facă deosebire între neviu și viu, unul adaptat dinainte la cadrul în care se înscrie, celălalt incapabil de a se menține în el decît printr-o convenție care elimină esențialul,

totul s-a redus la suspectarea a ceea ce cadrul conține. Unui dogmatism metafizic, care se pretinde unitate absolută, artificială a științei, îi va succede un scepticism sau un relativism care va universaliza și va extinde la toate rezultatele științei caracterul artificial al unora dintre ele. Astfel, filosofia va oscila de acum înainte între doctrina care consideră realitatea absolută ca incognoscibilă și aceea care, în ideea pe care ne-o dă despre realitate nu spune nimic în plus față de știință. Pentru prevenirea oricărui conflict între știință și filosofie se va sacrifica filosofia fără ca știința să cîștige mare lucru. Iar pentru a fi pretins evitarea cercului vicios aparent care constă în folosirea inteligenței pentru depășirea inteligenței, ne vom învîrti într-un cerc vicios real, care constă în a regăsi anevoie, în metafizică, o unitate; ea a început prin a presupune *a priori* o unitate care este admisă orbește, inconștient, abandonîndu-se întreaga experiență științei și întregul real intelectului pur.

Să începem, dimpotrivă, prin a trage o linie de demarcație între neînsuflețit și viu. Vom vedea că primul intră firesc în cadrele inteligenței, că al doilea încape aici artificial și din acest moment trebuie să admitem față de viu o atitudine specială, să-l examinăm cu ochi care nu aparțin științei pozitive. Filosofia invadează astfel tărîmul experienței. Ea se amestecă în multe lucruri care, pînă acum, nu o priveau. Știința, teoria cunoașterii și metafizica se vor pomeni pe același tărîm. De aici va rezulta o anumită confuzie. Toate trei vor crede mai întîi că au pierdut ceva. Dar vor sfîrși prin a trage foloase din întîlnire.

Într-adevăr, cunoașterea științifică se putea mîndri cu faptul că atribuie o valoare uniformă afirmațiilor sale în întregul domeniu al experienței. Dar exact pentru că toate se găseau așezate pe aceeași treaptă, toate sfîrșeau prin a fi minate de aceeași relativitate. Nu va mai fi la fel cînd se va începe a face distincția care se impune, după opinia noastră. Intelectul este acasă în domeniul materiei neînsuflețite. Pe ea se exercită, în principiu, acțiunea umană, iar acțiunea, cum spuneam, nu se

poate desfăşura în ireal. Astfel, dat fiind că se consideră fizică doar forma sa generală, şi nu amănuntele realizării, se poate spune că atinge absolutul. Dimpotrivă, numai din întîmplare – şansă ori convenţie, cum vrem – dobîndeşte ştiinţa o influenţă asupra viului, analoagă celei pe care o are asupra materiei neînsufleţite. Aici aplicarea cadrului intelectual nu mai este naturală. Nu vrem să spunem că ea nu mai este legitimă, în sens ştiinţific. Dacă ştiinţa trebuie să extindă acţiunea noastră asupra lucrurilor şi dacă nu putem acţiona decît avînd materia neînsufleţită ca instrument, ştiinţa poate şi trebuie să continue a trata viul cum tratează şi neviul. Dar va trebui admis că, pe măsură ce ea se cufundă în profunzimile vieţii, cunoştinţele pe care ni le furnizează devin tot mai simbolice, mai legate de contingenţele acţiunii. Pe acest tărîm nou va trebui ca filosofia să urmeze ştiinţa, pentru a suprapune adevărului ştiinţific o cunoaştere de alt gen, care va putea fi numită metafizică. Din acel moment se impune întreaga noastră cunoaştere, ştiinţifică sau metafizică. În absolut noi existăm, circulăm, trăim. Cunoaşterea noastră despre aceasta este incompletă, fără îndoială, dar nu exterioară sau relativă. Fiinţa însăşi, în profunzimile sale, o atingem prin dezvoltarea combinată şi progresivă a ştiinţei şi filosofiei.

Renunţînd astfel la unitatea artificială pe care intelectul o impune din afara naturii, vom regăsi poate unitatea adevărată, interioară şi vie. Căci efortul depus pentru depăşirea intelectului pur ne introduce în ceva mai complex, din care intelectul a trebuit să se desprindă. Şi cum materia se adaptează la inteligenţă, cum între ele există un acord evident, nu se poate ivi una fără să provoace geneza celeilalte. Un proces identic au croit concomitent materia şi inteligenţa dintr-o stofă care le conţinea pe amîndouă. În această realitate ne vom instala din ce în ce mai complet, pe măsură ce ne vom strădui să transcendem inteligenţa pură.

*

Să ne concentrăm deci asupra a ceea ce avem mai rupt din exterior și mai puțin pătruns de intelectualitate. Să căutăm în profunzimea sinelui nostru punctul în care simțim interiorul cel mai intim al propriei vieți. Plonjăm astfel în durata pură, unde trecutul mereu în mers, crește neîncetat dintr-un prezent cu totul nou. Dar în același timp simțim încordîndu-se la maximum resortul voinței noastre. Printr-o contracție violentă a personalității asupra ei însăși trebuie să ne mobilizăm trecutul care se ascunde, pentru a-l împinge, compact, într-un prezent pe care îl va crea introducîndu-se în el. Foarte rare sînt momentele în care ne stăpînim în asemenea măsură pe noi înșine: ele sînt una cu acțiunile noastre într-adevăr libere. Și chiar atunci nu ne stăpînim în întregime. Sentimentul duratei, vreau să spun coincidența eului nostru cu sine însuși, admite o gradare. Dar cu cît sentimentul este mai profund și coincidența mai completă, cu atît viața în care ne situează absoarbe intelectualitatea depășind-o. Căci inteligența are ca funcție esențială să lege pe același cu același și nu sînt în întregime adaptabile cadrelor inteligenței decît faptele care se repetă. Or, în momentele reale ale duratei reale inteligența vine prea tîrziu, reconstituind noua stare cu o serie de opinii exterioare asupra ei, care seamănă cu lucruri cunoscute: în acest sens starea conține intelectualitatea „în putere", ca să spunem așa. Totuși, ca depășește intelectualitatea, este chiar incompatibilă cu ea, fiind indivizibilă și nouă.

Să ne destindem acum, să întrerupem efortul care împinge în prezent cea mai mare parte posibilă a trecutului. Dacă destinderea e completă, nu va mai fi nici memorie nici voință: înseamnă că nu cădem niciodată în pasivitate absolută, nu mai mult decît pentru a putea deveni absolut liberi. Dar, la limită întrezărim o existență compusă dintr-un prezent ce ar reîncepe neîncetat – mai mult decît durata reală, nimic decît o clipă ce moare și renaște neîncetat. Este aceasta existența materiei? Nu în întregime, fără îndoială, căci analiza o desface în vibrații elementare din care cele mai scurte sînt de o durată foarte redusă, aproape

evanescentă, dar nu egală cu zero. Totuşi, se poate presupune că existenţa fizică înclină în al doilea sens, iar cea psihică în cel dintîi.

În fondul „spiritualităţii" pe de o parte, al „materialităţii" cu intelectualitatea pe de alta, s-ar afla deci două procese de direcţii opuse, şi s-ar trece de la primul la al doilea pe calea inversării, poate chiar a simplei întreruperi, dacă e adevărat că inversare şi întrerupere sînt doi termeni ce trebuie consideraţi aici ca sinonimi, cum vom arăta în continuare. Această prezumţie se va confirma dacă privim lucrurile din punctul de vedere al întinderii şi nu numai al duratei.

Cu cît luăm cunoştinţă de avansul nostru în durata pură, cu atît simţim diferitele părţi ale fiinţei contopindu-se, iar personalitatea noastră concentrîndu-se într-un punct, mai bine spus într-un vîrf care se înscrie în viitor atacîndu-l neîncetat. În aceasta constă viaţa şi acţiunea liberă. Dimpotrivă, să ne lăsăm în voia soartei; în loc de acţiune să visăm. Din aceeaşi lovitură eul ni se destramă; trecutul nostru, care pînă atunci se adunase asupra lui însuşi în impulsul unitar pe care ni-l comunica, se descompune în mii şi mii de amintiri care se exteriorizează reciproc. Pe măsură ce încremenesc, acestea renunţă să se întrepătrundă. Personalitatea noastră coboară astfel în direcţia spaţiului. De altminteri, ea îl atinge neîncetat prin senzaţie. Nu vom stărui aici asupra unui punct pe care l-am atins în altă parte. Ne limităm să reamintim că extensiunea admite trepte, că orice senzaţie este oarecum extinsă şi că ideea senzaţiei artificial localizate în spaţiu este o simplă părere a spiritului, sugerată de o metafizică inconştientă, mai curînd decît de observaţia psihologică.

Fără îndoială, nu facem decît primii paşi în direcţia extinderii, chiar cînd ne îngăduim să mergem mai mult decît putem. Dar să presupunem, pentru o clipă, că materia constă chiar în mişcarea împinsă mai departe şi că fizicul este doar psihicul răsturnat. S-ar înţelege atunci că spiritul se simte atît de bine şi

circulă atît de firesc în spațiu, îndată ce materia îi sugerează reprezentarea mai distinctă. Reprezentarea implicită a acestui spațiu spiritul o avea chiar în sentimentul eventualei sale *destinderi*, adică al *extensiunii* sale posibile. El îl regăsește în lucruri, dar l-a obținut fără ele dacă a avut imaginația destul de puternică pentru a împinge pînă la capăt inversarea mișcării sale naturale. Pe de altă parte, ne-am explica astfel că materia își accentuează materialitatea sub privirea spiritului. Ea a început prin a-l ajuta pe acesta să coboare la ea, i-a dat imboldul. Dar o dată lansat, spiritul continuă. Reprezentarea lui despre spațiul pur nu este decît *schema* termenului în care această mișcare ar avea succes. O dată în posesia formei de spațiu, s-ar servi de ea ca de o rețea cu ochiuri lesne de împletit și despletit după voie, care aruncată asupra materiei o divizează după nevoile acțiunii noastre. Astfel, spațiul geometriei și spațialitatea lucrurilor se generează mutual prin acțiunea și reacția reciprocă a celor doi termeni care sînt de aceeași esență, dar care merg în sens invers unul față de celălalt. Nici spațiul nu este atît de străin naturii noastre, pe cît ne închipuim, nici materia nu este atît de complet întinsă în spațiu, pe cît își reprezintă inteligența și simțurile noastre.

Primul punct l-am tratat în altă parte. În ce-l privește pe al doilea, ne vom limita să observăm că spațialitatea perfectă ar consta într-o perfectă exterioritate reciprocă a părților, adică într-o completă independență mutuală. Or, nu există punct material care să nu acționeze asupra oricărui alt punct material. Dacă observăm că un lucru este cu adevărat acolo unde acționează, vom fi determinați să spunem (cum o face Faraday[2]) că toți atomii se întrepătrund și fiecare din ei umple lumea. Într-o asemenea ipoteză atomul sau, mai general, punctul material devine o simplă părere a spiritului, la care se ajunge ducînd destul de departe munca (relativ la însușirea noastră de a acționa) prin care subdivizăm materia în corpuri. Totuși este incontestabil că materia e adecvată acestei subîmpărțiri și că presupu-

nînd-o fragmentabilă în părţi reciproc exterioare, noi construim o ştiinţă îndeajuns de reprezentativă a realului. Este incontestabil că, dacă nu există un sistem cu totul izolat, ştiinţa găseşte totuşi mijlocul de a decupa universul în sisteme relativ independente şi că nu comite astfel o eroare importantă. Ce altceva să spunem, decît că materia se întinde în spaţiu fără a fi *întinsă* în mod absolut şi că socotind-o fragmentabilă în sisteme separate, atribuindu-i elemente distincte care se schimbă între ele fără a se schimba ele însele („se deplasează", spunem noi, fără să se modifice), conferindu-i în fine proprietăţile spaţiului pur, se transferă în intervalul mişcării, căreia îi schiţează doar direcţia?

Ceea ce *Estetica transcendentală* a lui Kant ni se pare a fi stabilit definitiv este că întinderea nu reprezintă un atribut material comparabil cu altele. Asupra noţiunii de căldură, de culoare sau de greutate, raţionamentul nu va lucra nelimitat: pentru a cunoaşte modalităţile greutăţii sau ale căldurii va trebui reluat contactul cu experienţa. Nu la fel stau lucrurile cu noţiunea de spaţiu. Presupunînd că ea ne-a fost oferită empiric prin văz şi pipăit (iar Kant n-a contestat aceasta), noţiunea de spaţiu este remarcabilă prin aceea că spiritul, făcînd speculaţii asupra ei numai cu mijloace proprii, decupează *a priori* figuri cărora le va determina *a priori* proprietăţile: experienţa, cu care n-a păstrat contactul, îl urmează totuşi de-a lungul unor infinite complicaţii ale raţionamentelor şi le dă invariabil dreptate. Iată faptul. Kant l-a pus pe deplin în lumină. Dar explicaţia faptului trebuie căutată, credem noi, pe o cu totul altă cale decît a lui Kant.

Inteligenţa, cum ne-o prezintă Kant, se scaldă într-o atmosferă de spaţialitate cu care este atît de inseparabil unită încît corpul viu pare că respiră. Percepţiile ne parvin numai după ce au străbătut această atmosferă. Ele s-au impregnat mai înainte de geometria noastră, încît însuşirea de a gîndi nu face decît să regăsească, în materie, proprietăţile matematice pe care le-a depus aici capacitatea noastră de percepţie. Astfel,

sîntem siguri că vom vedea materia mulîndu-se cu docilitate după raționamentele noastre; dar această materie, în ce are ea inteligibil, este opera noastră: despre realitatea „în sine" nu știm și nu vom ști niciodată nimic, pentru că noi nu surprindem din ea decît refracția ei prin formele capacității noastre de percepție. Dacă vrem să afirmăm ceva, survine imediat afirmația contrară, la fel de plauzibilă și demonstrabilă: idealitatea spațiului, probată direct prin analiza cunoașterii este probată și indirect prin antinomiile la care duce teza opusă. Aceasta este ideea directoare a criticii kantiene. Ea i-a inspirat lui Kant o respingere decisivă a teoriilor numite „empiriste" ale cunoașterii. După părerea noastră, ea este definitivă în ceea ce neagă. Dar în ceea ce afirmă ne aduce ea soluția problemei?

Ideea kantiană apreciază spațiul ca pe o formă de-a gata a capacității noastre de percepție – adevărat *deus ex machina*, la care nu se vede nici cum se ivește, nici pentru ce este ceea ce este, mai curînd decît altceva. Ea consideră „lucrurile în sine" ca fiind ceva despre care nu putem cunoaște nimic: cu ce drept afirmă ea atunci existența, chiar ca „problematică"? Dacă realitatea incognoscibilă proiectează în capacitatea noastră de percepție o diversitate sensibilă, capabilă să se înscrie în ea, nu este astfel realitatea parțial cunoscută? Și, aprofundînd înscrierea, nu ajungem noi oare, cel puțin într-o privință, să postulăm că între lucruri și spiritul nostru există un acord prestabilit – ipoteză oțioasă, de care Kant cu îndreptățire voia să se lipsească? În fond, tocmai pentru că n-a deosebit gradația în spațialitate, Kant a trebuit să admită spațiul ca dat – de unde problema de a ști cum se adaptează la aceasta „diversitatea sensibilă". Din același motiv, el a considerat materia ca desfășurată integral sub formă de părți exterioare între ele: de aici antinomiile, la care se vede lesne că teza și antiteza presupun coincidența perfectă a materiei cu spațiul geometric, dar care se risipesc îndată ce încetăm a extinde la materie ceea ce este adevărat pentru spațiul pur. De aici, în fine, concluzia că pentru teoria

cunoaşterii există trei alternative şi numai trei: sau spiritul se reglează după lucruri, sau lucrurile se reglează după spirit, sau trebuie postulată între lucruri şi spirit o concordanţă misterioasă.

Dar adevărul este că există o a patra, la care Kant pare să se fi gîndit – mai întîi pentru că nu credea că spiritul copleşeşte inteligenţa, apoi (şi este în fond acelaşi lucru) pentru că nu atribuia duratei o existenţă absolută, situînd *a priori* timpul pe aceeaşi linie cu spaţiul. Această soluţie ar consta mai întîi în a considera inteligenţa ca o funcţie specială a spiritului, orientată în chip absolut spre materia neînsufleţită. Apoi ar consta în a spune că nici materia nu determină forma inteligenţei, nici inteligenţa nu-şi impune forma ei materiei, nici materia şi inteligenţa nu au fost reglate una după alta prin nu ştiu ce armonie prestabilită, ci că progresiv, inteligenţa şi materia s-au adaptat reciproc, pentru a se opri în cele din urmă la o formă comună. *Această adaptare, de altfel, s-ar fi efectuat cu totul firesc, pentru că este aceeaşi inversare a aceleiaşi mişcări care a creat concomitent intelectualitatea spiritului şi materialitatea lucrurilor.*

Din acest punct de vedere cunoaşterea, care ne dă, pe de o parte, percepţia materiei, şi pe de alta ştiinţa, ne apare ca aproximativă, neîndoielnic, dar nu ca relativă. Percepţia noastră, al cărei rol este de a lumina acţiunile, operează o secţionare a materiei, care va fi întotdeauna prea categorică, întotdeauna subordonată exigenţelor practice, în consecinţă, întotdeauna de revizuit. Ştiinţa noastră, care aspiră la o formă matematică, accentuează mai mult decît trebuie spaţialitatea materiei; schemele ei vor fi deci, în genere, prea exacte şi, de altfel, întotdeauna revizuibile. Pentru ca o teorie ştiinţifică să fie definitivă, ar trebui ca spiritul să poată cuprinde totalitatea lucrurilor şi să le situeze exact în raporturi reciproce; dar, în realitate, sîntem obligaţi să punem problemele pe rînd, în termeni care sînt chiar prin aceasta provizorii, încît soluţia fiecărei probleme va trebui să fie nelimitat corectată de soluţia ce se va da problemelor

următoare, iar știința în ansamblu este condiționată de ordinea întîmplătoare în care problemele au fost puse succesiv. În acest sens și în această măsură trebuie considerată convențională știința. Dar convenționalitatea este de fapt și un drept, ca să spunem așa. În principiu, știința pozitivă este împinsă spre realitatea însăși, dat fiind că nu iese din domeniul său specific, care este materia neînsuflețită.

Cunoașterea științifică, privită astfel, se înalță. În schimb, teoria cunoașterii devine o treabă infinit de grea și care depășește puterile inteligenței pure. Într-adevăr, nu mai este suficient să determinăm, printr-o analiză condusă prudent, categoriile gîndirii, e vorba de a le zămisli. În ceea ce privește spațiul, printr-un efort *sui generis* al spiritului, ar trebui să urmărim progresia sau, mai curînd, regresia extraspațialului, degradîndu-se în spațialitate. Plasîndu-le la început, pe cît posibil mai sus în propria noastră conștiință, pentru ca apoi să ne lăsăm a cădea treptat, avem sentimentul că eul nostru se extinde la amintiri inerte, exteriorizate între ele, în loc să tindă spre o voință indivizibilă și activă. Dar acesta nu este decît începutul. Schițînd mișcarea, conștiința ne indică direcția și ne face să întrezărim posibilitatea ei de a continua pînă la capăt; ea nu va merge însă atît de departe. În schimb, dacă privim materia care ne pare întîi a coincide cu spațiul, constatăm că, pe măsură ce atenția noastră se fixează asupra ei, părțile pe care le numeam alăturate, intră unele în altele, fiecare suferind acțiunea totului, care îi este deci, oarecum propriu. Astfel, deși materia se desfășoară în sensul spațiului, ea nu ajunge aici în întregime: de unde se poate conchide că nu face decît să continue, mai mult sau mai puțin, mișcarea pe care conștiința putea s-o schițeze în noi, în stare născîndă. Avem, așadar, cele două capete ale lanțului, dar nu izbutim să apucăm alte verigi. Le vom scăpa mereu? Trebuia considerat că filosofia, așa cum o definim, încă nu a luat cunoștință deplină de ea însăși. Fizica își înțelege rolul cînd împinge materia în direcția spațialității; dar metafizica și

l-a înţeles oare pe al său cînd pur şi simplu asociază pasul fizicii cu himerica speranţă de a merge mai departe în aceeaşi direcţie? Sarcina ei n-ar fi, dimpotrivă, să urce panta pe care fizica o coboară, să aducă materia la origini şi să constituie progresiv o cosmologie care ar fi, dacă se poate spune aşa, o psihologie răsturnată? Tot ce apare ca *pozitiv* la fizician şi geometru ar deveni, din acest nou punct de vedere, întrerupere sau inversare a pozitivităţii adevărate, care ar trebui definită în termeni psihologici. Sigur, dacă luăm în considerare ordinea admirabilă din matematici, acordul perfect dintre problemele de care se ocupă ele, logica imanentă a numerelor şi figurilor, certitudinea pe care o avem – oricare ar fi diversitatea şi complexitatea raţionamentelor noastre asupra aceluiaşi subiect – că vom trage întotdeauna aceeaşi concluzie, vom şovăi să admitem că dincolo de proprietăţi, în aparenţă atît de pozitive, se află un sistem de negaţii, adică mai curînd absenţa decît prezenţa unei realităţi autentice. Dar nu trebuie uitat că inteligenţa noastră, care constată această ordine şi o admiră, este îndreptată chiar în sensul mişcării ce duce la materialitatea şi spaţialitatea obiectului său. Cu cît mai mult, analizîndu-şi obiectul, inteligenţa îl complică, cu atît mai complicată este ordinea pe care o găseşte în el. Iar această ordine şi complicaţie au pentru ea efectul unei realităţi pozitive, fiind de acelaşi sens.

Cînd un poet îmi citeşte versurile lui, ele mă pot interesa într-atît încît să-i pot înţelege gîndul, sentimentele, să retrăiesc starea simplă pe care a risipit-o în fraze şi cuvinte. Atunci simpatizez cu inspiraţia lui, i-o urmăresc într-o mişcare neîntreruptă care este, ca şi inspiraţia, un act unitar. Dar e de ajuns dacă slăbesc atenţia, dacă se destinde ce era încordat în mine, ca sunetele, pînă atunci cufundate în sens, să-mi apară distinct, unul cîte unul, în materialitatea lor. La aceasta nu am nimic de adăugat; ajunge dacă înlătur ceva. Pe măsură ce voi merge mai departe, sunetele succesive se vor individualiza: aşa cum frazele se descompuseseră în cuvinte, la fel cuvintele se vor auzi prin

silabe percepute rînd pe rînd. Să mergem mai departe: la rîndul lor, literele se vor deosebi între ele și le voi vedea defilînd întrețesute pe o foaie de hîrtie imaginară. Voi admira precizia întrețeserii lor, ordinea minunată a înșiruirii, așezarea exactă a literelor în silabe, a silabelor în cuvinte și a cuvintelor în fraze. Pe cît voi înainta în sensul negativ al relaxării, pe atît voi crea extensie și complicare; iar complicația, la rîndu-i, crescînd, va face să mi se pară cu atît mai admirabilă ordinea care continuă să domnească neclintit între elemente. Totuși, complicația și extensia nu reprezintă nimic pozitiv: ele exprimă o deficiență de voință. Pe de altă parte, trebuie ca ordinea să crească în pas cu complicația, căci ea este doar un aspect al complicării: pe măsură ce percepem simbolic părți într-un tot indivizibil, crește neapărat numărul raporturilor dintre părți, căci aceeași indiviziune a întregului real continuă să planeze deasupra multiplicității crescînde a elementelor simbolice în care l-a descompus risipirea atenției. O comparație de acest fel va înlesni întrucîtva înțelegerea felului în care suprimarea realității pozitive, inversarea unei anumite mișcări originare poate crea concomitent extensiunea în spațiu și ordinea admirabilă pe care matematica o descoperă aici. Fără îndoială, între cele două cazuri este diferența pe care cuvintele și literele au inventat-o printr-un efort pozitiv al umanității, în timp ce spațiul se ivește automat, cum se ivește, odată admiși cei doi termeni, restul unei scăderi[3]. Dar în ambele cazuri complicarea la infiniti a părților și perfecta lor coordonare reciprocă sînt create dintr-o dată printr-o inversare care este, în fond, o întrerupere, adică o diminuare a realității pozitive.

Toate operațiile inteligenței tind către geometrie, ca spre termenul în care își găsesc perfecta împlinire. Dar, cum geometria le este obligatoriu anterioară (întrucît aceste operații nu vor izbuti niciodată să reconstruiască spațiul și nu pot face altceva decît să-l considere ca dat), este evident că marele resort al inteligenței (care o face să funcționeze) este o geometrie laten-

tă, imanentă reprezentării umane a spaţiului. Ne vom convinge de aceasta cercetînd cele două funcţii esenţiale ale inteligenţei, a deducţiei şi a inducţiei.

Să începem cu deducţia. Aceeaşi mişcare prin care desenez o figură în spaţiu îi creează şi proprietăţile; ele sînt vizibile şi tangibile în mişcarea însăşi; simt, văd în spaţiu raportul de la definiţie la consecinţe, de la premise la concluzie. Toate celelalte concepte a căror idee mi-o sugerează experienţa nu pot fi reconstituite *a priori* decît parţial; definiţia lor va fi deci imperfectă, iar deducţiile în care vor intra aceste concepte vor contribui la imperfecţiune, oricît de riguros ar fi legată concluzia cu premisele. Dar cînd desenez grosolan pe nisip baza unui triunghi şi încep să formez cele două unghiuri ale bazei, ştiu sigur şi înţeleg în mod absolut că, dacă aceste două unghiuri sînt egale, laturile vor fi şi ele egale, figura putînd fi atunci răsturnată, fără a se schimba ceva. O ştiu cu mult înainte de a fi învăţat geometrie. Astfel, înaintea geometriei savante există o geometrie naturală, ale cărei claritate şi evidenţă le depăşesc pe ale altor deducţii. Acestea se sprijină pe calităţi şi nu pe mărimi. Se formează deci după modelul calităţii şi trebuie să-şi ia puterea din faptul că, sub calitate vedem confuz, prin transparenţă, mărimea. Observăm că chestiunile de situare şi de mărime sînt primele care se pun activităţii noastre, acelea pe care inteligenţa exteriorizată în acţiune le rezolvă înainte chiar să fi apărut inteligenţa refectată. Sălbaticul se pricepe mai bine ca civilizatul să evalueze distanţele, să determine direcţia, să refacă din memorie schema adesea complexă a drumului parcurs şi să revină astfel în linie dreaptă la punctul de plecare[4]. Dacă animalul nu deduce explicit concepte, el nici nu-şi reprezintă un spaţiu omogen. Nu puteţi lua acest spaţiu fără a introduce concomitent o geometrie virtuală, care se va degrada de la sine în logică. Repulsia filosofilor faţă de o asemenea înfăţişare a lucrurilor vine din faptul că munca logică a inteligenţei reprezintă în ochii lor un efort pozitiv al spiritului. Dar, dacă prin spirituali-

tate se înțelege mersul înainte spre creații mereu noi, spre concluzii ireductibile la premise și nedeterminabile în raport cu ele, va trebui spus despre o reprezentare ce se mișcă printre raporturi de determinare necesare, trecînd prin premise ce-și conțin concluzia, că ea urmează direcția inversă, aceea a materialității. Ceea ce apărea din punctul de vedere al inteligenței ca un efort, este în sine un abandon. Și în timp ce, din punct de vedere al inteligenței, există o petiție de principiu care trebuie să iasă automat din spațiul geometriei, din geometria însăși logica, dimpotrivă – dacă spațiul este ultimul termen al mișcării de destindere a spiritului – nu-și poate asuma spațiul fără a presupune astfel logica și geometria, care sînt pe traseul pentru care pura intuiție spațială este termenul. Nu s-a remarcat destul cît de slabă este ponderea deducției în științele psihologice și morale. Cu privire la o propoziție verificată prin fapte nu s-au putut stabili consecințele verificabile decît pînă la un anumit punct. Foarte repede trebuie apelat la bunul simț, adică la experiența continuă a realului, pentru a modela consecințele deduse după sinuozitățile vieții. Deducția reușește în chestiunile morale doar metaforic, ca să spunem așa, și exact în măsura în care moralul este transferabil în fizic, vreau să spun traductibil în simboluri spațiale. Metafora nu merge niciodată prea departe, așa cum linia curbă nu se lasă confundată mult timp cu tangenta ei. Cum să nu fii surprins de caracterul straniu și chiar paradoxal pe care îl vădește slăbiciunea deducției? Iată o pură operație a spiritului înfăptuindu-se doar prin forța spiritului. S-ar părea că, dacă deducția trebuie să se simtă undeva ca acasă și să evolueze în voie, locul ar fi tocmai domeniul spiritului. Dar tocmai aici este ea la capătul puterilor. Dimpotrivă, în geometrie, în astronomie, în fizică, în genere atunci cînd avem de-a face cu lucruri exterioare nouă, deducția este atotputernică! Fără îndoială, observația și experiența sînt necesare aici pentru a ajunge la principiu, adică pentru a descoperi aspectul sub care trebuie privite lucrurile; dar, cu mult noroc, el ar putea fi găsit

numaidecît; şi îndată ce avem acest principiu, rezultă concluzii destul de îndrăzneţe pe care experienţa le va confirma întotdeauna. Ce să conchidem de aici dacă nu că deducţia este o operaţie reglată după demersurile materiei, imitată după articulaţiile mobile ale materiei, dată implicit cu spaţiul pe care îl sub-întinde materia? Cît timp se mişcă în spaţiul sau în timpul spaţializat, ea n-are decît să meargă. Beţe în roate îi pune *durata*.

Deducţia nu merge deci fără o reticenţă a intuiţiei spaţiale. Dar acelaşi lucru se poate spune despre inducţie. Sigur, nu trebuie să gîndeşti ca un geometru, nici chiar să gîndeşti despre tot pentru a aştepta de la aceleaşi condiţii repetiţia aceluiaşi fapt. Conştiinţa animalului face de acum această muncă, şi independent de orice conştiinţă, corpul viu însuşi este construit pentru a extrage din situaţiile succesive în care se află, similitudinile care îl interesează şi pentru a răspunde astfel excitaţiilor prin reacţii adecvate. Dar e departe de o aşteptare şi o reacţie automate ale corpurilor la inducţia propriu-zisă, care este o operaţie intelectuală. Aceasta se întemeiază pe credinţa că există cauze şi efecte, şi că aceleaşi efecte urmează aceloraşi cauze. Iată ce găsim dacă aprofundăm această credinţă. Ea implică mai întîi că realitatea se descompune în grupuri ce pot fi considerate practic ca izolate şi independente. Dacă pun apă la fiert într-un vas aşezat pe plită, operaţia şi obiectele care participă la ea sînt, în realitate, solidare cu o mulţime de alte obiecte şi operaţii: din aproape în aproape, s-ar descoperi că întregul sistem solar este interesat de ceea ce se petrece în acest punct al spaţiului. Dar într-o anumită măsură şi pentru scopul anume pe care îl urmăresc pot admite că lucrurile se petrec ca şi cum grupul *apă-vas-plită aprinsă* ar fi un microcosmos independent. Iată ce afirm eu mai întîi. Acum, cînd spun că acest microcosmos se va comporta întotdeauna la fel iar căldura va provoca, obligatoriu, după un timp, fierberea apei, admit că, dacă mi se dă un anumit număr de elemente ale sistemului, este suficient pentru ca sistemul să fie complet: el se completează automat, eu nu

sînt liber să-l completez cu gîndul după plac. Plita aprinsă, vasul și apa fiind date, ca și un anumit interval de durată, fierberea pe care experiența mi-a arătat-o ieri ca fiind ceea ce lipsea sistemului pentru a fi complet, îl va completa mîine, oricînd, întotdeauna. Ce se află în fondul acestei credințe? Trebuie observat că ea este mai mult sau mai puțin asigurată, după caz, și capătă caracterul unei certitudini absolute cînd microcosmosul avut în vedere nu conține decît mărimi. Dacă am două numere, într-adevăr nu mai sînt liber să aleg diferența lor. Dacă iau două laturi ale unui triunghi și unghiul lor, a treia latură rezultă de la sine, triunghiul se completează automat. Eu pot, oriunde și oricînd, să trasez aceleași două laturi cu același unghi; este evident că noile triunghiuri astfel formate vor putea fi suprapuse primului și, în consecință, va veni și a treia latură să completeze sistemul. Or, dacă certitudinea mea este perfectă în cazul în care cuget asupra unor pure determinații spațiale, nu trebuie să presupun că, în alte cazuri, ea este cu atît mai mult cu cît se apropie de acest caz limită? Ba chiar, nu ar fi acesta cazul limită care ar transpare prin toate celelalte[5], și le-ar colora, după transparența lor, cu o necesitate mai mult sau mai puțin accentuată de necesitatea geometrică? De fapt, cînd spun că apa pusă pe plită va fierbe azi, cum s-a întîmplat și ieri, iar aceasta este o necesitate absolută, eu simt vag că imaginația mea transferă încălzirea de azi peste cea de ieri, vasul peste vas, apa peste apă, durata care se scurge peste durata care se scurge, iar de atunci tot restul pare că trebuie să coincidă și el, din același motiv care face ca cele trei laturi ale celor două triunghiuri suprapuse să coincidă. Dar imaginația mea nu procedează așa decît pentru că nu vede două chestiuni esențiale. Pentru ca sistemul de azi să poată fi suprapus peste cel de ieri, ar trebui ca acesta să-l aștepte pe celălalt, ca timpul să se fi oprit și totul să fi devenit simultan cu totul: este ceea ce se întîmplă în geometrie, dar numai în geometrie. Inducția implică deci, de la început, că în lumea fizicianului, ca și în aceea a

geometrului, timpul nu contează. Dar ea implică, de asemenea, că şi calităţile se pot suprapune ca mărimi. Dacă transfer în chip ideal plita încălzită de azi peste cea de ieri, constat neîndoielnic că forma a rămas aceeaşi; pentru aceasta e de ajuns ca suprafeţele şi muchiile să coincidă: dar ce este coincidenţa a două calităţi şi cum să le suprapui pentru a te asigura că sînt identice? Totuşi, extind în al doilea ordin de realitate tot ce se aplică primului. Fizicianul va legitima mai tîrziu operaţia, reducînd pe cît posibil diferenţele de calitate la diferenţe de mărime; dar înaintea oricărei ştiinţe eu înclin să asimilez calităţile la cantităţi, ca şi cum aş percepe prin transparenţă, în spatele calităţilor, un mecanism geometric. Cu cît este transparenţa mai mare, cu atît, în aceleaşi condiţii, îmi pare mai necesară repetarea aceluiaşi fapt. Inducţiile sînt sigure, în vederile noastre, exact în măsura în care topim diferenţele calitative în omogenitatea spaţiului care le sub-întinde, încît geometria este limita ideală a inducţiilor noastre, ca şi a deducţiilor. Mişcarea, în durata căreia se află spaţialitatea, abandonează în drumul său însuşirea de inducţie, ca şi pe cea a deducţiei, întreaga intelectualitate.

Ea le creează în spirit. Dar creează, de asemenea, în lucruri, „ordinea" pe care inducţia, ajutată de deducţie, o regăseşte. Această ordine pe care acţiunea noastră se sprijină şi în care inteligenţa se recunoaşte ni se pare minunată. Nu numai că aceleaşi cauze mari produc întotdeauna aceleaşi efecte de ansamblu, dar sub cauzele şi efectele vizibile ştiinţa noastră descoperă o infinitate de schimbări infinitezimale, care se intercalează tot mai exact unele în altele, pe măsură ce se împinge analiza mai departe: încît pe parcursul acestei analize, materia ar fi, ni se pare, chiar geometria. Desigur, pe bună dreptate inteligenţa admiră aici ordinea crescătoare într-o complexitate crescătoare: şi una şi alta au pentru ea o realitate pozitivă, fiind de acelaşi sens cu ea. Dar lucrurile îşi schimbă aspectul cînd se consideră întregul realităţii ca un mers înainte, nedivizat, spre creaţii care

se succed. Se descoperă atunci că complicarea elementelor și ordinea matematică ce le leagă între ele trebuie să apară automat, îndată ce se produce, în sînul întregului o întrerupere sau o inversare parțială. Cum inteligența se detașează în spirit printr-un proces de același fel, ea se coordonează cu această ordine și complicare și le admiră pentru că se recunoaște în ele. Dar ceea ce este admirabil *în sine*, ceea ce ar merita să provoace uimire este creația mereu reînnoită pe care totalitatea realului, nedivizată, o înfăptuiește înaintînd, fiindcă nici o complexitate a ordinii matematice cu ea însăși, oricît de savantă, nu va introduce un atom de noutate în lume, în timp ce puterea de creație, o dată admisă (și ea există, pentru că luăm cunoștință de ea în noi, cel puțin cînd acționăm liber), nu are decît să iasă din sine pentru a se destinde, să se destindă pentru a se extinde, să se extindă pentru ca ordinea matematică ce prezidează la dispunerea elementelor astfel deosebite și determinismul inflexibil care le leagă să întrerupă actul creator; de altminteri, ele sînt una cu întreruperea.

Această tendință negativă exprimă legile speciale ale lumii fizice. Nici una dintre ele, luată separat, nu are o realitate obiectivă: ea este opera unui savant care a privit lucrurile într-un anumit fel, a izolat anumite variabile, a aplicat anumite unități de măsură convenționale. Și, totuși, există o ordine aproximativ matematică imanentă materiei, ordine obiectivă de care știința noastră se apropie în pas cu progresul său. Căci dacă materia este o întrerupere a neextensivului și, prin aceasta, a libertății în necesitate, refuză zadarnic să coincidă pe deplin cu spațiul pur omogen, căci ea s-a constituit prin mișcarea care conduce într-acolo și de atunci se află pe drumul geometriei. Este drept că legile de formă matematică nu i se vor aplica niciodată complet. Pentru aceasta ar trebui ca materia să fie spațiu pur și să fi ieșit din durată.

Niciodată nu se va insista destul asupra a ceea ce este artificial în forma matematică a unei legi fizice și, deci, în

cunoaşterea ştiinţifică a lucrurilor[6]. Unităţile de măsură sînt convenţionale şi, dacă se poate spune aşa, străine intenţiilor naturii: cum să presupunem că natura a raportat toate modalităţile căldurii la dilatările unei mase de mercur sau la schimbările de presiune ale unei mase de aer menţinută la un rol constant? Dar aceasta nu este destul. În general, a măsura este o operaţie cu totul umană, care implică suprapunerea reală sau ideală a două obiecte de un număr de ori. Natura nu s-a gîndit la această suprapunere. Ea nu măsoară, nici nu calculează. Totuşi, fizica măsoară, calculează, raportează unele la altele variaţii „cantitative" spre a obţine legi şi reuşeşte. Succesul ei ar fi inexplicabil dacă mişcarea constitutivă a materialităţii n-ar fi însăşi mişcarea care, prelungită prin noi pînă la capăt, adică pînă la spaţiul omogen, izbuteşte să ne facă a socoti, a măsura, a urmări în variaţiile lor termenii care sînt funcţii ale unora şi altora. De altfel, pentru a efectua această prelungire, inteligenţa noastră nu are decît să se prelungească şi ea, căci merge firesc în spaţiu şi în matematici, intelectualitatea şi materialitatea fiind de aceeaşi natură şi producîndu-se în acelaşi fel.

Dacă ordinea matematică ar fi un fapt pozitiv, dacă ar exista, imanente materiei, legi comparabile cu cele ale codurilor noastre, succesul ştiinţei umane ar ţine de domeniul miracolului. Într-adevăr, ce şanse am avea noi să regăsim etalonul naturii şi să-l izolăm cu precizie pentru a le determina relaţiile reciproce, variabilele alese de natură? Dar succesul unei ştiinţe de formă matematică ar fi nu mai puţin de neînţeles, dacă materia n-ar avea tot ce trebuie pentru a intra în tiparele noastre. O singură ipoteză rămîne deci plauzibilă: aceea că ordinea matematică nu are nimic pozitiv, că ea este forma spre care tinde, de la sine, o anumită *întrerupere*, şi că materialitatea constă exact într-o întrerupere de acest gen. Se va înţelege astfel că ştiinţa noastră este întîmplătoare, legată de variabilele pe care le-a ales, de ordinea în care a pus succesiv problemele şi că, totuşi, reuşeşte. În ansamblu, ea ar fi putut fi total diferită şi totuşi să

reușească, de asemenea. Aceasta tocmai pentru că nici un sistem definit de legi matematice nu se află la temelia naturii și că matematica, în general, exprimă doar sensul la care materia revine. Puneți în orice poziție o păpușă cu picioare de plumb, aruncați-o în sus, ea va cădea mereu în picioare. La fel și cu materia: putem să o apucăm de oriunde și s-o mișcăm oricum, ea va cădea mereu într-unul din cadrele noastre matematice, pentru că este împresurată de geometrie.

Dar filosoful va refuza poate să întemeieze o teorie a cunoașterii pe asemenea considerente. Faptul că îi va displăcea, pentru că ordinea matematică fiind ordine, i se pare că include ceva pozitiv. Spunem în zadar că această ordine se produce automat, prin întreruperea ordinii inverse, care este întreruperea însăși. Stăruie în continuare ideea că *s-ar putea să nu avem aici ordinea totalității* și că ordinea matematică a lucrurilor fiind o victorie asupra dezordinii este o realitate. Aprofundînd chestiunea, s-ar vedea ce rol capital joacă ideea de *dezordine* în problemele referitoare la teoria cunoașterii. Ea nu apare explicit și de aceea nu a fost subiect de preocupare. Totuși, o teorie a cunoașterii trebuie să înceapă prin critica ideii de dezordine, căci dacă marea problemă este de a ști pentru ce și cum se supune realitatea unei ordini, atunci pare posibil sau de conceput absența oricărui fel de ordine. Și realistul, și idealistul consideră că se gîndesc la această lipsă a ordinii: realistul, cînd vorbește despre reglementarea pe care legile „obiective" o impun efectiv unei posibile dezordini a naturii, idealistul, cînd presupune o „diversitate sensibilă" care s-ar coordona – fiind deci fără ordine – sub influența organizatoare a intelectului nostru. Ideea de dezordine, cu sensul de *absență a ordinii*, este deci aceea care ar trebui analizată mai întîi. Filosofia o împrumută din viața de toate zilele. Și este incontestabil că în viața de toate zilele, cînd vorbim de dezordine, ne gîndim la ceva. Dar la ce anume?

Se va vedea, în capitolul următor, cît de anevoios este să determinăm conținutul unei idei negative și la ce himere ajungem, în ce dificultăți insurmontabile nimerește filosofia, pentru că nu a făcut acest efort. Dificultățile și himerele depind îndeobște de faptul că se acceptă ca definitiv un fel provizoriu de exprimare. Ele derivă din faptul că se transferă în tărîmul speculației un procedeu făcut pentru practică. Dacă aleg la întîmplare un volum din biblioteca mea, după ce am aruncat o privire prin el, pot să-l pun la loc spunînd: „acestea nu sînt versuri". Este ceea ce am perceput frunzărind cartea? Nu, evident. N-am văzut și nu voi vedea niciodată absența versurilor. Am văzut proza. Dar cum eu doream poezie, exprim ceea ce găsesc în funcție de ceea ce caut și, în loc să spun „iată proza", spun „acestea nu sînt versuri". Invers, dacă am chef să citesc proză și dau peste un volum de versuri, voi spune: „aceasta nu e proză", traducînd astfel datele percepției mele, care îmi arată versuri, în limbajul așteptării și al atenției mele, fixate pe ideea de proză și care nu vor să audă vorbindu-se decît despre proză. Dacă domnul Jourdain m-ar fi ascultat, ar fi conchis neîndoielnic, după cele două exclamații ale mele, că proza și poezia sînt forme de limbaj rezervate cărților și că aceste forme savante s-au suprapus peste un limbaj brut, care nu e nici proză nici vers. Vorbind despre acest ceva care nu e nici vers nici proză, ar crede că se gîndește la el; dar nu ar fi decît o pseudo-reprezentare. Să mergem mai departe: pseudo-reprezentarea poate crea o pseudo-problemă, dacă domnul Jourdain îl întreabă pe profesorul lui de filosofie cum s-au supraadăugat forma prozei și forma poeziei la ceea ce nu posedă nici una, nici alta, și dacă el vrea să i se prezinte o teorie a impunerii celor două forme unei materii simple. Chestiunea lui ar fi absurdă, iar absurditatea ar veni din faptul că se transformă în substrat comun al prozei și poeziei negația simultană a ambelor, uitînd că negarea uneia constă în admiterea celeilalte.

Or, să presupunem că există două feluri de ordine și că ele sînt două contrarii în sînul aceluiași gen. Să mai presupunem că ideea de dezordine se ivește în spiritul nostru de cîte ori, căutînd una, găsim pe cealaltă din cele două feluri de ordine. Ideea de dezordine ar avea atunci o semnificație clară în practica vieții de toate zilele; ar obiectiva pentru comoditatea limbajului, dezamăgirea unui spirit ce găsește o ordine diferită de aceea care îi trebuie, cu care nu are ce face deocamdată și, în acest sens, nu există pentru el. Dar ea n-ar avea nici un folos teoretic. Dacă vrem să introducem în filosofie, cu orice preț, ideea de dezordine, vom pierde semnificația ei adevărată. Ea înseamnă absența unei anumite ordini, dar *în folosul celeilalte* (care nu ne preocupă); numai că, aplicîndu-se fiecăreia din cele două, pe rînd, ba chiar du-te-vino-ului neîncetat dintre ele, ideea dezordinii va fi tratată ca și cum ar reprezenta nu absența uneia sau alteia dintre ordini, indiferent care, ci absenței ambelor – fapt care nu este nici perceput nici conceput, fiind o simplă entitate verbală. Astfel s-ar naște problema de a ști cum ordinea se impune dezordinii, cum se impune forma față de materie. Analizînd ideea de dezordine, devenită astfel mai subtilă, s-ar vedea că nu reprezintă nimic și totodată s-ar risipi problemele ivite în jurul ei.

E adevărat că ar trebui început prin deosebirea, chiar prin opunerea reciprocă a două feluri de ordine ce se confundă de obicei. Cum această confuzie a creat principalele dificultăți în problema cunoașterii, nu va fi de prisos să mai insistăm o dată asupra deosebirilor dintre cele două feluri de ordini.

În general, realitatea este *ordonată* exact în măsura în care ne satisface gîndirea. Deci ordinea este un acord între subiect și obiect. Este spiritul care se regăsește în lucruri. Dar spiritul, spuneam noi, poate merge în două sensuri opuse. Uneori își urmează direcția lui naturală: este progresul sub forma tensiunii, creația continuă, activitatea liberă. Alteori se inversează și împinsă pînă la capăt, inversiunea aceasta ar duce la extensiu-

ne, la determinarea reciproc necesară a elementelor exteriorizate între ele, în fine, la mecanicismul geometric. Dar fie că experiența ni se pare a adopta prima direcție, fie că se orientează în cea de a doua, spunem că este ordine, căci în ambele se regăsește spiritul. Confuzia între ele este deci firească. Pentru a o evita ar trebui ca cele două feluri de ordini să se numească diferit, ceea ce nu este ușor, din cauza varietății și a variabilității formelor pe care le îmbracă. Ordinea de al doilea fel s-ar putea defini prin geometrie, care este limita extremă: mai general, despre ea este vorba de cîte ori se găsește un raport necesar de determinare între cauze și efecte. Ea evocă ideea de inerție, pasivitate, automatism. Cît despre ordinea de primul fel, ea oscilează în jurul finalității: totuși, nu s-ar putea defini prin ea, căci uneori este deasupra, alteori dedesubtul finalității. În formele sale cele mai înalte este mai mult decît finalitate, căci despre o acțiune liberă sau despre o operă de artă s-ar putea spune că manifestă o ordine perfectă, și totuși nu sînt exprimabile în termeni de idei decît ulterior și cu aproximație. Viața în ansamblu, văzută ca evoluție creatoare este ceva analog: ea transcende finalitatea, dacă prin finalitate se înțelege realizarea unei idei concepute sau conceptibile. Cadrul finalității este deci prea strîmt pentru viață în întregime. Dimpotrivă, el este adesea prea larg pentru cutare sau cutare manifestare a vieții. Oricum ar fi, întotdeauna aici avem de-a face cu *vitalul*, iar acest studiu în întregime tinde să stabilească faptul că vitalul se află pe direcția voluntarului. Deci s-ar putea spune că primul fel de ordine este al *vitalului* sau al *voitului*, în opoziție cu al doilea, care este al *neînsuflețitului* sau al *automatului*. Bunul simț face, de altfel, instinctiv deosebire între cele două feluri de ordine, cel puțin în cazurile extreme: dar tot instinctiv el le și apropie. Despre fenomenele astronomice se spune că manifestă o ordine minunată, înțelegînd prin aceasta că se pot prevedea matematic. Și se va găsi o ordine asemănătoare într-o simfonie

de Beethoven, care este genialitatea, originalitatea și deci însăși imprevizibilitatea.

Dar numai în mod excepțional ordinea de primul fel visează la o formă atît de distinctă. În genere, ea prezintă caracteristici care o fac confundabilă cu formele ordinii opuse. De pildă, este foarte sigur că de am privi evoluția vieții în ansamblu, spontaneitatea mișcării și imprevizibilitatea inițiativelor sale s-ar impune atenției noastre. Dar ceea ce întîlnim în experiența de toate zilele este cutare sau cutare fenomen viu determinat, cutare sau cutare manifestări speciale de viață, care *aproape* că repetă formele și faptele cunoscute: chiar similitudinea de structură constatată pretutindeni între ceea ce naște și ceea ce este născut, similitudine care ne permite să cuprindem un număr nelimitat de indivizi în același grup, este după noi, însuși tipul *generic*, genurile neorganice par să ia genurile vii ca model. Se constată astfel că ordinea vie, așa cum ni se prezintă în experiența ce o fragmentează, prezintă același caracter și îndeplinește aceeași funcție ca și ordinea fizică: și una și alta fac ca experiența noastră *să se repete*, ca spiritul nostru *să generalizeze*. În realitate, acest caracter are origini cu totul diferite în cele două cazuri, ba chiar semnificații opuse. În al doilea caz, are ca tip, ca limită ideală și ca fundament, necesitatea geometrică în virtutea căreia aceleași componente dau un rezultat identic. În primul caz, el implică dimpotrivă, intervenția a ceva ce face să se obțină același efect, în timp ce cauzele elementare, infinit de complexe, pot fi cu totul diferite. Am insistat asupra acestui ultim punct din primul nostru capitol, cînd am arătat cum structuri identice se întîlnesc pe linii de evoluție independente. Dar fără să căutăm atît de departe, se poate presupune că simpla reproducere a tipului ascendent prin descendenții săi este cu totul altceva decît repetarea aceleiași compuneri de forțe însumate într-un rezultat identic. Cînd ne gîndim la multitudinea elementelor și cauzelor infinitezimale care concură la geneza unei ființe vii, cînd ne gîndim că ar fi de ajuns lipsa ori devierea

uneia dintre ele pentru ca nimic să nu mai funcţioneze, primul impuls al spiritului este de a supune supravegherii această armată de mici lucrători: un paznic instruit, „principiul vital", ar urma să observe în orice clipă greşelile comise, să corecteze efectele abaterilor, să repună lucrurile la locul lor: prin aceasta se încearcă interpretarea diferenţei dintre ordinea fizică şi cea vitală, cea dintîi făcînd ca aceeaşi combinaţie de cauze să ducă la acelaşi efect de ansamblu, iar cea din urmă asigurînd stabilitatea efectului, chiar cînd există o fluctuaţie a cauzelor. Dar nu este vorba doar de o interpretare: reflectînd asupra chestiunii, se constată că nu poate exista un paznic pentru motivul foarte simplu că nu există lucrători. Cauzele şi elementele pe care analiza fizico-chimică le descoperă sînt cauze şi elemente reale, neîndoielnic, pentru faptele de degradare organică; ele sînt atunci în număr nelimitat. Dar fenomenele propriu-zise sau faptele de creaţie organică ne deschid, cînd le analizăm, perspectiva unui progres infinit: de unde se poate deduce că elementele şi cauzele multiple nu sînt decît puncte de vedere ale spiritului, care încearcă o imitaţie extrem de apropiată a operaţiei naturale, în timp ce operaţia limitată este un act indivizibil. Asemănarea între indivizii aceleiaşi specii ar avea astfel cu totul alt sens, o cu totul altă origine decît asemănarea între efecte complexe, obţinute prin aceeaşi combinaţie a aceloraşi cauze. Dar în ambele cazuri este asemănare şi deci e posibilă o generalizare. Şi cum în aceasta constă ceea ce interesează practic – pentru că viaţa noastră cotidiană este o aşteptare a aceloraşi lucruri şi situaţii – era natural ca acest caracter comun, esenţial din punctul de vedere al acţiunii noastre, să apropie cele două ordini, în ciuda diversităţii lor interne, care nu interesează decît speculaţia. De aici ideea unei *ordini generale a naturii*, aceeaşi pretutindeni, plutind în acelaşi timp pe deasupra vieţii şi a materiei. De aici obiceiul nostru de a desemna prin acelaşi cuvînt şi de a ne reprezenta în acelaşi fel existenţa *legilor* în domeniul materiei neînsufleţite, şi a genurilor în domeniul vieţii.

Că această confuzie se află la originea majorităţii dificultăţilor create de problema cunoaşterii, atît la cei vechi cît şi la moderni, chestiunea nu pare îndoielnică. Într-adevăr, generalitatea legilor şi cea a genurilor fiind desemnate prin acelaşi cuvînt, subsumate aceleiaşi idei, ordinea geometrică şi ordinea vitală erau din acel moment confundate. Conform acelui punct de vedere, generalitatea legilor era explicată prin aceea a genurilor, sau a genurilor prin aceea a legilor. Dintre cele două teze astfel definite, prima este caracteristică pentru gîndirea antică; a doua aparţine filosofiei moderne. Dar în ambele filosofii „generalitatea" este o idee echivocă, ce reuneşte în extensiunea şi comprehensiunea sa obiecte şi elemente incompatibile. Şi în una şi în alta sînt grupate sub acelaşi concept două feluri de ordine care se aseamănă doar prin înlesnirea făcută acţiunilor noastre asupra lucrurilor. Se alătură doi termeni în virtutea unei similitudini exterioare care justifică desemnarea lor prin acelaşi cuvînt în practică, dar care nu ne autorizează deloc în domeniul speculativ, să le cuprindem în aceeaşi definiţie.

Cei vechi, într-adevăr, nu s-au întrebat pentru ce se supune natura unor legi, ci pentru ce se ordonează după genuri. Ideea de gen corespunde unei realităţi obiective mai ales în domeniul vieţii, unde dă expresie unui fapt incontestabil, ereditatea. De altfel, nu pot exista genuri decît acolo unde există obiecte individuale: or, dacă fiinţa organizată este individualizată în ansamblul materiei prin chiar organizarea ei, adică prin natură, percepţia noastră fragmentează materia neînsufleţită în corpuri distincte, condusă de interesele acţiunii, de reacţiile născînde pe care corpul nostru le schiţează, sau cum am arătat în altă parte[7], prin genurile virtuale care aspiră la constituire: deci, genuri şi indivizi determinîndu-se reciproc printr-o operaţie semi-artificială legată de acţiunea noastră viitoare asupra lucrurilor. Totuşi, cei vechi n-au ezitat să pună toate genurile pe aceeaşi treaptă, atribuindu-le aceeaşi existenţă absolută. Realitatea devenind astfel un sistem de genuri, generalitatea genurilor

(adică generalitatea expresivă a ordinii vitale) trebuia să se reducă la generalitatea legilor. În această privință ar fi interesant de comparat teoria aristotelică a căderii corpurilor cu explicația dată de Galilei. Aristotel este preocupat numai de conceptele de „înalt" și „jos", de „loc propriu" și de loc împrumutat, de „mișcare naturală" și „mișcare forțată"[8]: legea fizică în virtutea căreia piatra cade înseamnă pentru el că piatra își recapătă „locul natural" al tuturor pietrelor, adică pămîntul. După părerea lui, piatra nu este cu adevărat piatră, cît timp nu se află la locul ei normal; recăzînd aici, ea urmărește să se împlinească, asemenea unei ființe vii care crește, și să realizeze pe deplin esența genului piatră[9]. Dacă această concepție despre legea fizică ar fi exactă, legea n-ar mai fi o simplă relație stabilită de spirit, subîmpărțirea materiei în corpuri n-ar mai fi legată de însușirea noastră perceptivă: toate corpurile ar avea aceeași individualitate, cum o au corpurile vii, iar legile universului fizic ar exprima raporturi de înrudire reală între genuri reale. Se știe ce fizică a rezultat de aici și cum, pentru a fi crezut în posibilitatea unei științe unice și definitive – cuprinzînd totalitatea realului și coincizînd cu absolutul – cei vechi au trebuit, de fapt, să urmărească transformarea mai mult sau mai puțin simplistă a fizicului în vital.

Dar aceeași concluzie se regăsește și la moderni, cu diferența că raportul între cei doi termeni este inversat, că legile nu mai sînt reduse la genuri, ci genurile la legi. Iar știința presupusă tot ca unică devine integral relativă și nu coincidentă în întregime cu absolutul, cum voiau cei vechi. Este un fapt remarcabil eclipsarea problemei genurilor în filosofia modernă. Teoria actuală a cunoașterii se sprijină aproape exclusiv pe problema legilor: genurile vor trebui să se pună de acord cu legile, indiferent cum. Motivul este că filosofia noastră își are punctul de plecare în marile descoperiri astronomice și fizice ale timpurilor moderne. Legile lui Kepler și Galilei au rămas, pentru ea, tipul ideal și unic al oricărei cunoașteri. Or, o lege este o relație între

lucruri sau între fapte. Mai exact, o lege de formă matematică arată că o anumită mărime este în funcție de una sau mai multe variabile, convenabil alese. Or, alegerea mărimilor variabile, împărțirea naturii în obiecte și fapte, are ceva întîmplător și convențional. Dar să admitem că alegerea este nimerită, impusă chiar de experiență: legea va fi tot o relație, iar o relație înseamnă neapărat o comparație; ea nu are realitate obiectivă decît pentru o inteligență care își reprezintă concomitent mai mulți termeni. Această inteligență poate să nu fie a mea, nici a altuia; o știință care se sprijină pe legi poate fi deci o știință obiectivă, pe care experiența o conținea dinainte și pe care doar i-o restituim: nu este mai puțin adevărat că, dacă nu este opera nimănui anume, comparația este un act impersonal, iar experiența făcută din legi, adică din termeni *raportați* la alți termeni este o experiență făcută din comparații, care atunci cînd e receptată trebuie să fi trecut printr-o atmosferă de intelectualitate. Ideea unei științe și a unei experiențe legate de intelectul uman este deci implicită concepției unei științe unice și integrale care s-ar compune din legi: Kant n-a făcut decît s-o elibereze. Dar o asemenea concepție rezultă dintr-o confuzie între generalitatea legilor și cea a genurilor. Dacă trebuie o inteligență pentru a condiționa termenii unora în raport cu celelalte, e de conceput că, în anumite cazuri, termenii pot exista independent. Și dacă, alături de relațiile de la termen la termen experiența ne prezintă și termeni independenți, genurile vii fiind cu totul altceva decît sistemele de legi, cel puțin jumătate din cunoașterea noastră se sprijină pe „lucrul în sine", pe realitatea însăși. Această cunoaștere ar fi foarte dificilă, tocmai pentru că nu și-ar mai construi obiectul, ci ar fi obligată, dimpotrivă, să i se supună; dar oricît de puțin, fapt este că ea a gustat din absolut. Să mergem mai departe: cealaltă jumătate a cunoașterii n-ar mai fi atît de radicală, de definitiv relativă, cum spun anumiți filosofi, dacă s-ar putea stabili că se sprijină pe o realitate de ordin invers, pe care noi o exprimăm întotdeauna prin legi matematice, adică prin relații care implică

comparaţii, dar care nu se adaptează la această muncă decît pentru că sînt împovărate de spaţialitate şi deci de geometrie. Oricum ar fi, în spatele relativismului modernilor, ca şi sub dogmatismul anticilor, se află confuzia dintre cele două feluri de ordini.

Am spus destul pentru a arăta originea acestei confuzii. Ea depinde de faptul că ordinea „vitală", care este în chip esenţial creaţie, se manifestă mai puţin, pentru noi, în esenţa ei decît prin unele dintre aspectele întîmplătoare: acestea *imită* ordinea fizică şi geometrică; ele prezintă repetiţii care fac posibilă generalizarea iar aceasta e tot ce ne interesează. Nu încape îndoială că viaţa în ansamblu este evoluţie, adică o transformare neîncetată. Dar viaţa nu poate progresa decît prin mijlocirea fiinţelor vii, care sînt depozitarele ei. Trebuie ca mii şi mii dintre ele, aproape similare, să se repete în spaţiu şi timp, pentru ca noul produs de ele să crească şi să se maturizeze. Asemenea unei cărţi care s-ar îndrepta către retopire trecînd prin mii de tiraje cu mii de exemplare. Totuşi, există deosebirea că tirajele succesive sînt identice, ca şi exemplarele aceluiaşi tiraj, în timp ce reprezentanţii unei specii nu seamănă cu totul nici în spaţiu, nici în timp. Ereditatea nu transmite doar caracterele, transmite şi elanul prin care caracterele se modifică, iar acest elan este vitalitatea însăşi. De aceea spunem că repetiţia ce serveşte ca temei pentru generalizări este esenţială în ordinea fizică şi întîmplătoare în ordinea vitală. Cea fizică este o ordine „automată"; cealaltă este, nu aş spune voluntară, dar analoagă ordinii „voite".

Or, de îndată ce ne-am reprezentat clar deosebirea dintre ordinea „voită" şi ordinea „automată" echivocul ce hrăneşte ideea de *dezordine* se risipeşte şi, odată cu el, una din principalele deficienţe ale problemei cunoaşterii.

Problema principală a teoriei cunoaşterii este într-adevăr de a şti cum este posibilă ştiinţa, adică, în fond, pentru ce există ordine şi nu dezordine în lucruri. Ordinea există, e un fapt.

Dar, pe de altă parte, dezordinea, *care mi se pare a fi mai puțin decît ordinea,* seamănă a fi de drept. Existența ordinii ar fi deci un mister de lămurit, în orice caz o problemă de rezolvat. Mai simplu, îndată ce se pornește la întemeierea ordinii, o considerăm întîmplătoare dacă nu în lucruri, cel puțin în ochii spiritului: despre un lucru pe care nu l-am considera întîmplător nu s-ar cere nici o explicație. Dacă ordinea ne-ar apărea ca o victorie asupra unui ceva sau ca o adăugire la ceva (care ar fi „absența ordinii"), nici realismul antic n-ar fi vorbit despre o „materie" la care se adaugă Ideea, nici idealismul modern n-ar fi admis o „diversitate sensibilă" pe care intelectul s-o organizeze ca natură. Și într-adevăr este incontestabil că orice ordine e întîmplătoare și concepută ca atare. Dar întîmplătoare față de ce?

După opinia noastră, răspunsul este fără echivoc. Ordinea este întîmplătoare și ne apare ca întîmplătoare, față de ordinea inversă, cum versurile sînt întîmplătoare față de proză, iar proza față de versuri. Dar, așa cum a spune mereu despre ceea ce nu este proză că e vers și e conceput neapărat ca vers, iar a spune despre ceea ce nu este vers că este proză și e conceput ca proză, tot așa orice fel de a fi care nu este una, este cealaltă dintre ordini. Dar putem să nu ținem seama de ceea ce concepem și să nu percepem ideea prezentă în spirit decît printr-o pîclă de stări afective. De aceasta ne vom convinge luînd în considerare modul cum se folosește ideea de dezordine în viața de toate zilele. Cînd intru într-o încăpere și o apreciez ca fiind „în dezordine", ce înțeleg prin aceasta? Poziția fiecărui obiect se explică prin mișcările automate ale locatarilor încăperii, sau prin cauzele eficiente care au pus fiecare mobilă, fiecare haină etc. la locul unde se află: ordinea, în al doilea sens al cuvîntului este perfectă. Dar eu mă aștept la primul fel de ordine, aceea pe care o persoană ordonată o pune conștient în viața sa, ordinea voită și nu automată. Numesc dezordine absența acestei ordini. În fond, tot ce-i real, perceptibil și chiar conceptibil în absența uneia din cele două ordini, este prezența celeilalte. Dar a doua îmi

este indiferentă aici, *nu mă interesează decît prima,* și spunînd că este dezordine eu exprim prezența celei de a doua în funcție de prima, în loc s-o exprim în funcție de ea însăși. Invers: la ce ne gîndim oare cînd spunem că ne reprezentăm haosul, adică o stare de lucruri în care lumea fizică nu mai ascultă de legi? Ne imaginăm fapte care ar apărea și ar dispărea *în chip capricios.* Începem prin a ne gîndi la universul fizic cum îl cunoaștem, cu efectele și cauzele bine proporționate între ele: apoi, printr-o serie de decrete arbitrare creștem, scădem, suprimăm, pentru a căpăta ceea ce numim dezordine. În realitate, noi am substituit voința mecanismului natural; am înlocuit „ordinea automată" printr-o mulțime de voințe elementare, așa cum ne imaginăm apariția și dispariția de fenomene. Fără îndoială, pentru ca toate aceste voințe să constituie o „ordine voită", ar trebui să fi acceptat dirijarea de către o voință superioară. Dar privind lucrurile îndeaproape se va vedea că este tocmai ceea ce fac ele: chiar voința noastră este cea care se obiectivizează succesiv, în fiecare din aceste voințe capricioase, ea are grijă să nu lege același cu același, să nu lase efectul proporțional cu cauza, în fine, ea face să plutească o intenție simplă peste toate voințele elementare. Astfel absența uneia din cele două ordini constă în prezența celeilalte. Analizînd ideea de hazard, strîns înrudită cu aceea de dezordine, s-ar descoperi în ea aceleași elemente. Fie că jocul mecanic al cauzelor și efectelor, oprind ruleta la un număr mă face să cîștig – deci procedează ca un geniu bun, preocupat de interesele mele, fie că forța mecanică a vîntului smulge o țiglă de pe acoperiș și mi-o aruncă în cap, adică procedează ca un geniu rău, potrivnic mie, în ambele cazuri descopăr un mecanism care seamănă cu o intenție; este ceea ce exprim vorbind de *hazard.* Și despre o lume anarhică, în care succesiunea fenomenelor s-ar afla la discreția capriciului, aș spune tot că este dominată de hazard, înțelegînd prin aceasta că în fața mea găsesc voințe sau mai curînd *decrete,* pe cînd eu mă așteptam la un mecanism. Așa se explică ciudata șovăială a spiritului cînd

încearcă să definească hazardul. Nici cauza eficientă, nici cauza finală nu-i pot oferi definiția căutată. Incapabil de a se hotărî, el oscilează între ideea unei absențe a cauzei finale și cea a unei absențe a cauzei eficiente, fiecare din cele două definiții trimițînd la cealaltă. Într-adevăr, problema rămîne insolubilă, cît timp ideea de hazard e considerată pură, fără amestecul afecțiunii.

În realitate, hazardul nu face decît să obiectivizeze starea sufletească a celui care s-ar fi așteptat la unul din cele două feluri de ordine, dar îl întîlnește pe celălalt. Hazard și dezordine sînt deci concepute în chip necesar ca relative. Dacă vrem să ni le reprezentăm ca absolute observăm involuntar un du-te-vino ca o navetă între cele două feluri de ordine, trecînd printr-una exact în clipa cînd m-aș surprinde în cealaltă, iar pretinsa absență a oricărei ordini este în realitate prezența ambelor, adăugîndu-se și oscilația unui spirit care nu se așază definitiv în nici una. Nici în cazul lucrurilor și nici în al reprezentării lor nu poate fi vorba să considerăm dezordinea ca substrat al ordinii, pentru că ea implică ambele feluri de ordine și este alcătuită din combinarea lor.

Dar inteligența nu ține seama de aceasta. Printr-un simplu *sic iubeo*, ea admite o dezordine care ar fi „absența ordinii". Inteligența gîndește la un cuvînt sau la o grupare de cuvinte și la nimic mai mult. Să încerce a pune sub cuvînt o idee: va descoperi că dezordinea poate fi negarea unei ordini, dar că negarea este atunci constatarea implicită a prezenței ordinii opuse, constatare asupra căreia închidem ochii pentru că nu ne interesează, sau căreia ne sustragem negînd și a doua ordine, adică restabilind-o în fond pe prima. Cum să vorbim atunci de o diversitate incoerentă pe care intelectul ar organiza-o? Se va spune în zadar că nimeni nu presupune această incoerență realizată sau realizabilă: din moment ce se vorbește despre ea, înseamnă că e socotită ca posibilă; or, analizînd ideea efectiv prezentă nu se va descoperi din nou decît dezamăgirea spiritului

în fața unei ordini care nu-l interesează, sau oscilația spiritului între două feluri de ordini, sau, în fine, reprezentarea pur și simplu a unei vorbe goale ivite prin lipirea prefixului negativ la un cuvînt care înseamnă ceva. Dar se neglijează efectuarea acestei analize. Este omisă tocmai pentru că nu ne gîndim să deosebim două feluri de ordini ireductibile între ele.

Spuneam că, într-adevăr, orice ordine se prezintă neapărat ca întîmplătoare. Dacă există două feluri de ordine, atunci se explică acest caracter întîmplător al ordinii: una din forme este întîmplătoare față de cealaltă. Unde găsesc geometrie e cu putință și vitalul; unde ordinea este de natură vitală, ar fi putut fi geometrică. Dar să admitem că ordinea este pretutindeni la fel și conține doar trepte care merg de la geometric la vital. O ordine determinată care continuă să-mi apară ca întîmplătoare, și neputînd să mai apară altfel față de ordinea contrară, aș crede cu necesitate că este întîmplătoare față de *absență a ei însăși*, adică față de o stare de lucruri „în care n-ar exista ordine deloc". Iar această stare de lucruri – pentru că ordinea este implicată în însăși contingența ordinii – pare un fapt incontestabil. Aș pune deci în vîrful ierarhiei ordinea vitală, apoi, ca o diminuare a complexității sale, ordinea geometrică și, în fine, jos de tot, absența ordinii, incoerența însăși, peste care s-ar suprapune ordinea. De aceea incoerența îmi va face impresia unui cuvînt în spatele căruia trebuie să fie ceva, dacă nu de realizat, cel puțin de gîndit. Dar dacă observ că starea de lucruri implicată de contingență unei ordini determinate înseamnă doar prezența ordinii contrare, dacă prin aceasta admit două feluri de ordini reciproc inverse, îmi dau seama că între cele două ordini nu s-ar putea imagina grade intermediare și nu s-ar putea nici coborî de la ele spre „incoerent". Sau incoerentul nu este decît o vorbă fără sens, sau dacă îi atribui o semnificație, este cu condiția de a situa incoerența la jumătatea drumului între cele două ordini, și nu dedesubtul lor. Nu există o ierarhie cu incoerent la început, apoi cu geometric și continuînd cu vitalul:

există doar geometricul și vitalul, apoi printr-o legănare a spiritului între ele, ideea de incoerent. A vorbi de o diversitate necoordonată la care ordinea se adaugă, înseamnă deci a comite o adevărată anticipare a principiilor, căci imaginînd necoordonatul se admite realmente o ordine sau, mai curînd, se admit două ordini.

Această lungă analiză a fost necesară pentru a arăta cum ar putea realul să treacă de la tensiune la extensiune și de la libertate la necesitatea mecanică pe calea inversării. Nu este suficientă stabilirea faptului că raportul între cei doi termeni este sugerat întotdeauna de conștiință și experiența sensibilă. Trebuie dovedit că ordinea geometrică nu are nevoie de explicație, ea fiind pur și simplu suprimarea ordinii inverse. Iar pentru aceasta era obligatoriu să stabilim că suprimarea înseamnă întotdeauna o substituire și chiar că este neapărat concepută ca atare: înseși cerințele vieții practice sugerează în acest caz un fel de a vorbi care ne înșală concomitent asupra a ceea ce se petrece în lucruri și asupra a ceea ce este prezent în gîndirea noastră. Trebuie să examinăm, acum, mai îndeaproape inversarea ale cărei consecințe le-am descris. Care este deci principiul ce nu are decît a se destinde pentru a se extinde, întreruperea cauzei echivalînd cu o răsturnare a efectului?

În lipsa unui termen mai bun, l-am numit conștiință. Dar nu e vorba de acea conștiință diminuată, ce funcționează în fiecare dintre noi. Conștiința noastră în noi este a unei anumite ființe vii, situată într-un anumit punct al spațiului; dar dacă ea merge în aceeași direcție cu principiul ei, este neîncetat trasă în sens invers, obligată să privească înapoi, deși merge înainte. Această privire retrospectivă este, cum am arătat, funcția naturală a inteligenței și deci a conștiinței distincte. Pentru a coincide cu ceva din principiul său, conștiința noastră ar trebui să se desprindă de *orice fapt* și să adere la *făcînd*. Întorcîndu-se și răsucindu-se asupra ei înseși, ar trebui ca însușirea de *a vedea* să fie una cu actul de *a voi*. Efort dureros, pe care îl putem face

brusc, violentînd natura, dar nu mai mult de cîteva clipe. În acţiunea liberă, cînd ne încordăm întreaga fiinţă pentru a o propulsa înainte, avem conştiinţa mai mult sau mai puţin clară a motivelor şi mobilurilor, chiar, la nevoie, a procesului devenirii, prin care se organizează ele în act; dar voinţa pură, curentul ce străbate materia transmiţîndu-i viaţa este ceva pe care abia îl simţim, cel mult îl atingem în treacăt. Să încercăm a stărui fie şi numai pentru moment: chiar şi atunci, ceea ce vom surprinde va fi doar o voinţă individuală fragmentară. Pentru a ajunge la principiul oricărei vieţi, ca şi al oricărei materialităţi, ar trebui mers şi mai departe. Este cu putinţă? Nu, desigur; istoria filosofiei o dovedeşte. Nu există sistem care, cel puţin în unele părţi, să nu fie însufleţit de intuiţie. Dialectica este necesară pentru a pune intuiţia la încercare, de asemenea, pentru că intuiţia se refractă în concepte şi se transmite altor oameni; dar ea nu face, adesea, decît să dezvăluie rezultatul acestei intuiţii care o depăşeşte. La drept vorbind, cele două demersuri sînt de sens contrar: acelaşi efort prin care se leagă ideile între ele, face să dispară intuiţia pe care ideile îşi propuneau s-o păstreze. Filosofia este obligată să abandoneze intuiţia, după ce şi-a luat elanul de la ea, şi să se bazeze numai pe sine în continuarea mişcării, orînduind conceptele unele după altele. Dar foarte curînd simte că a pierdut pasul; un nou contact devine necesar; va trebui desfăcută cea mai mare parte din ceea ce se făcuse. Pe scurt, dialectica este ceea ce asigură acordul gîndirii cu ea însăşi. Dar prin dialectică – ea nefiind decît o destindere a intuiţiei – sînt posibile multe şi felurile acorduri, în timp ce nu există totuşi decît un adevăr. Intuiţia, dacă s-ar putea prelungi mai mult de cîteva clipe, n-ar garanta numai acordul filosofului cu propria gîndire, ci şi al tuturor filosofilor între ei. Aşa cum se prezintă ea, fugară şi incompletă, intuiţia este în fiecare sistem ceva care face mai mult decît sistemul şi îi supravieţuieşte. Obiectivul filosofiei ar fi atins dacă intuiţia s-ar putea menţine, generaliza şi, mai ales, dacă s-ar putea asigura puncte de reper

exterioare, spre a nu se rătăci. Pentru aceasta e necesar un du-te-vino continuu între natură și spirit.

Cînd reașezăm ființa și voința noastră iar voința însăși în impulsul pe care îl prelungește, înțelegem, simțim că realitatea este o creștere perpetuă, o creație care se succede la infinit. Voința noastră săvîrșește acest miracol. Orice operă umană care cuprinde o parte de invenție, orice act voluntar care cuprinde și libertate, orice mișcare a unui organism care manifestă spontaneitate, aduce pe lume ceva nou. E drept, nu sînt decît creații de forme. Cum ar putea fi altceva? Noi nu sîntem chiar curentul vital, sîntem acest curent împovărat de materie, adică de părți încremenite din propria substanță, pe care le tîrăște de-a lungul drumului său. În alcătuirea unei opere geniale, ca și într-o simplă decizie liberă, putem întinde pînă la punctul maxim resortul activității noastre, obținînd astfel ceea ce nici o îmbinare de materiale n-ar fi în stare (ce alăturare de curbe cunoscute va echivala vreodată cu o trăsătură de penel a unui mare artist?); totuși, în această îmbinare vor rămîne elemente ce preexistă și supraviețuiesc organizării lor. Dar, dacă o simplă oprire a acțiunii generatoare de forme ar putea să constituie astfel materia (liniile originale desenate de artist nu sînt oare, chiar ele, fixarea și parcă încremenirea unei mișcări?), o creație de materie n-ar fi nici inexplicabilă, nici inadmisibilă. Căci noi sesizăm dinăuntru, trăim în orice clipă o creație de formă și în cazurile în care forma este pură, iar curentul creator se întrerupe momentan, tocmai asta ar fi crearea de materie. Să ne uităm la literele alfabetului care intră în alcătuirea a tot ce s-a scris vreodată: noi nu concepem ca să se ivească alte litere care să se adauge acestora pentru a face un nou poem. Dar înțelegem foarte bine că poetul creează poeme și îmbogățește gîndirea umană: această creație este un act simplu al spiritului, iar acțiunea nu are decît să facă o pauză, în loc de a se continua într-o nouă creație, pentru ca să se împrăștie de la sine în cuvinte care se disociază în litere, ce se vor adăuga la tot ce-i literă în

lume. Ca şi cum numărul atomilor ce compun la un moment dat universul material ar creşte, s-ar ciocni de deprinderile spiritului nostru, contrazicîndu-ne experienţa. Dar că o realitate de cu totul alt ordin – care contrastează cu atomul, precum gîndirea poetului cu literele alfabetului – creşte prin adăugiri bruşte, aceasta nu este inadmisibil; iar inversul fiecărei adăugiri ar putea fi o lume, ceea ce noi ne reprezentăm, simbolic, de altfel, ca o însumare de atomi.

Misterul care pluteşte asupra existenţei universului vine în mare măsură, într-adevăr, din faptul că vrem ca geneza să se facă dintr-odată sau ca întreaga materie să fie eternă. Că e vorba de creaţie sau că se admite o materie necreată, în ambele cazuri se pune în cauză totalitatea universului. Aprofundînd această deprindere a spiritului s-ar descoperi prejudecata pe care o vom analiza în următorul capitol, ideea comună materialiştilor şi adversarilor lor, că nu există o durată activă cu adevărat şi că absolutul – materie sau spirit – nu şi-ar putea găsi locul în timpul concret, în timpul pe care îl simţim a fi însăşi stofa vieţii noastre: de unde ar rezulta că totul este dat o dată pentru toate, trebuind admis necondiţionat eternitatea sau multiplicitatea materială ori actul ei creator, inclus integral în esenţa divină. O dată dezrădăcinată prejudecata, ideea de creaţie devine mai clară, căci se confundă cu aceea de creştere. Dar atunci nu va trebui să mai vorbim de univers în totalitate.

Şi pentru ce am vorbi? Universul este o reunire de sisteme solare, pe care le credem analoage cu al nostru. Neîndoielnic, aceste sisteme nu sînt absolut independente între ele. Soarele nostru iradiază căldură şi lumină dincolo de planeta cea mai îndepărtată, iar pe de altă parte întregul sistem solar se mişcă într-o direcţie definită, ca şi cum ar fi atras într-acolo. Există deci o legătură între lumi. Dar ea poate fi socotită ca infinit de slabă comparativ cu solidaritatea ce uneşte părţile aceleiaşi lumi. De aceea noi nu izolăm sistemul solar în chip artificial, din motive de comoditate; însăşi natura ne invită să-l izolăm.

încît ca ființe vii depindem de planeta pe care ne aflăm și de soarele care o luminează. De nimic altceva. Ca ființă gînditoare putem aplica legile fizicii noastre la lumea noastră și să le extindem la fiecare dintre lumile luate izolat, dar nimic nu arată că ele se aplică și întregului univers, căci universul nu este făcut, ci se face neîncetat. El crește nedefinit prin adăugiri de lumi noi.

Să extindem la ansamblul sistemului solar, dar să limităm la acest sistem relativ închis, ca și la altele de acest fel, cele două legi – cele mai generale – ale științei, principiul conservării energiei și cel al degradării ei. Să vedem ce va rezulta. Mai întîi, trebuie să remarcăm că cele două principii nu au aceeași importanță metafizică. Primul este o lege cantitativă, deci parțial corelată cu procedeele noastre de măsurare. Se spune că într-un sistem închis energia totală, adică suma energiilor cinetică și potențială rămîne constantă. Or, dacă n-ar exista decît energia cinetică în lume, sau chiar, dacă n-ar exista, în afară de energia cinetică, decît un singur fel de energie potențială, artificiul măsurii n-ar ajunge să facă legea artificială. Legea conservării energiei ar exprima clar că *ceva* se conservă în cantitate constantă. Dar, în realitate, există energii de naturi diverse[10], iar măsura fiecăreia dintre ele a fost aleasă în așa fel încît să justifice principiul conservării energiei. Partea de convenție intrinsecă acestui principiu este, deci, destul de mare, mai ales că există între energiile aceluiași sistem o solidaritate care a făcut posibilă extinderea principiului prin măsuri bine alese. Deci va trebui măcar să-i atenueze contururile. Legea conservării energiei nu va mai putea să exprime permanența obiectivă a unei anumite cantități dintr-un anumit lucru, ci mai curînd necesitatea pentru orice schimbare, de a fi compensată printr-o schimbare de sens contrar. Înseamnă că, chiar dacă guvernează ansamblul sistemului solar, legea conservării energiei ne lămurește mai curînd asupra raportului unui fragment din această lume cu alt fragment, decît asupra întregii naturi.

Altfel stau lucrurile cu al doilea principiu al termodinamicii. Legea degradării energiei, într-adevăr nu se bazează pe mărimi. Ideea inițială s-a ivit, în gîndirea lui Carnot, din anumite considerații cantitative asupra randamentului mașinilor termice. Clausius a generalizat-o în termeni matematici și a ajuns la concepția unei mărimi calculabile, „entropia". Aceste precizări sînt necesare aplicațiilor. Dar legea ar rămîne vag formulabilă și, la nevoie, ar putea fi formulată în mare, chiar cînd nu ne-am fi gîndit niciodată să măsurăm diversele energii ale lumii fizice, chiar cînd nu am fi creat conceptul de energie. Într-adevăr, ea exprimă în esență faptul că toate schimbările fizice au tendința de a se degrada în căldură, iar căldura însăși tinde să se raporteze uniform între corpuri. Sub această formă mai puțin precisă, ea devine independentă de orice convenție: este cea mai metafizică dintre legile fizicii, prin faptul că ne arată cu degetul, fără simboluri interpuse, fără artificii de măsură, direcția în care merge lumea. Ea spune că schimbările vizibile și eterogene se vor atenua tot mai mult devenind invizibile și omogene, iar instabilitatea căreia îi datorăm bogăția și varietatea schimbărilor care se efectuează în sistemul solar, vor ceda treptat locul stabilității relative a zguduirilor ce se repetă nedefinit. Asemenea unui om care și-ar conserva forțele consacrîndu-le tot mai puțin actelor și ar sfîrși prin a le întrebuința numai pentru respirație și bătăile inimii.

Privită din acest punct de vedere, o lume precum sistemul nostru solar pare să consume în fiecare clipă ceva din mutabilitatea conținută. La început a fost maximum de folosire a energiei; această mutabilitate a mers în scădere continuă. De unde vine ea? S-ar putea presupune, mai întîi, că vine din alt punct al spațiului, dar dificultatea n-ar fi decît amînată, căci și pentru o asemenea sursă exterioară de mutabilitate s-ar pune aceeași chestiune. E drept, s-ar putea adăuga faptul că numărul lumilor în stare să-și transmită reciproc mutabilitatea conținută de univers este nelimitată și de aceea nu mai e loc de căutat originea,

ci de prevăzut sfîrșitul. O asemenea ipoteză este deopotrivă incontestabilă și nedemonstrabilă; dar a vorbi de un univers infinit înseamnă admiterea unei coincidențe perfecte a materiei cu spațiul abstract și deci a exteriorității absolute a tuturor părților materiei între ele. Am văzut mai sus ce trebuie gîndit despre ultima teză și cît este ea de greu de împăcat cu ideea influenței reciproce a tuturor părților materiei, influență la care tocmai vrem să facem apel. În fine, s-ar putea presupune că instabilitatea generală a rezultat dintr-o stare generală de stabilitate, că perioada în care ne aflăm și în timpul căreia energia utilizabilă e în scădere, a fost precedată de o perioadă în care mutabilitatea a fost în creștere, că, de altfel, alternativele de creștere și scădere se succed la infinit. Această ipoteză este teoretic de neconceput, cum s-a arătat cu exactitate în ultimul timp; dar după calculele lui Boltzmann, ea este de o improbabilitate matematică ce depășește orice imaginație și echivalează, practic, cu imposibilitatea absolută[1]. În realitate, problema este insolubilă, dacă se menține pe terenul fizicului, căci fizicianul este obligat să atașeze energia la particulele întinse, și chiar dacă nu vede în particule decît rezervoare de energie, el rămîne în spațiu. În acest rol el ar minți dacă ar căuta originea energiilor într-un proces extraspațial. Și totuși, după părerea noastră, tocmai aici trebuie căutată.

Se privește *in abstracto* întinderea în general? Spuneam că *extensiunea* apare numai ca o tensiune ce se întrerupe. Se atașează ea realității concrete care umple această întindere? Ordinea care domnește aici și se manifestă prin legile naturii este o ordine care trebuie să se nască din sine cînd este suprimată ordinea inversă: o destindere a voinței ar determina tocmai această suprimare. În sfîrșit, iată că sensul în care merge această realitate ne sugerează acum ideea unui lucru *care se desface;* este una din trăsăturile esențiale ale materialității. Ce să conchidem de aici, dacă nu că procesul prin care lucrul *se face* este îndreptat în sens contrar proceselor fizice și că este chiar prin

definiţie imaterial? Viziunea noastră asupra lumii materiale este a unei greutăţi care cade; nici o imagine a materiei propriu-zise nu ne va sugera ideea greutăţii care se ridică. Dar această concluzie ni se va impune cu şi mai multă putere dacă vom fi cît mai aproape de realitatea concretă, dacă luăm în considerare nu numai materia în general, ci, în interiorul ei, corpurile vii.

Într-adevăr, toate analizele noastre relevă în viaţă efortul pentru urcarea pantei pe care coboară materia. Prin aceasta ne îngăduie să întrezărim posibilitatea, chiar necesitatea unui proces invers materialităţii, creator de materie doar prin întreruperea sa. Desigur, viaţa care evoluează la suprafaţa planetei este legată de materie. Dacă ar fi pură conştiinţă, cu atît mai mult supraconştiinţă, ca ar fi o pură activitate creatoare. De fapt, ea este limitată la un organism care o supune legilor generale ale materiei neînsufleţite. Dar lucrurile se petrec de parcă ar face tot posibilul să se elibereze de aceste legi. Viaţa nu are posibilitatea să inverseze direcţia schimbărilor fizice, aşa cum o determină principiul lui Carnot. Dar cel puţin se poartă exact ca o forţă care, lăsată de capul ei, ar acţiona în direcţia contrară. Incapabilă să *oprească* mersul schimbărilor materiale, ea izbuteşte totuşi să le *întîrzie*. Într-adevăr, evoluţia vieţii continuă un impuls iniţial, cum am arătat; acest impuls care a determinat dezvoltarea funcţiei clorofiliene în plantă şi a sistemului sensori-motor la animal, împinge viaţa la acte tot mai eficiente prin fabricarea şi întrebuinţarea unor explozibili tot mai puternici. Or, ce reprezintă ei dacă nu o înmagazinare de energie solară, a cărei degradare este astfel suspendată provizoriu în cîteva puncte în care se revarsă? Energia utilizabilă pe care explozibilul o conţine se va cheltui, fără îndoială, în momentul exploziei; dar ea s-ar fi cheltuit mai repede dacă nu s-ar fi găsit un organism care să-i oprească risipirea, pentru a şi-o adăuga sieşi. După opinia noastră, aşa cum se prezintă azi, acolo unde a adus-o sciziunea tendinţelor complementare incluse, viaţa este reprezentată pe deplin în funcţia clorofiliană a plantei. Înseamnă

că, cercetată în impulsul său inițial, înaintea oricărei sciziuni, viața era tendința de acumulare într-un rezervor, cum fac îndeosebi părțile verzi ale vegetalelor, în vederea unei eficiente cheltuiri instantanee – ca aceea efectuată de animal – a ceva care, fără ea, s-ar fi risipit. Ea este ca un efort pentru a ridica greutatea ce cade. Nu va reuși, e drept, decît să-i întîrzie căderea. Dar cel puțin ne poate da o idee de ceea ce a însemnat ridicarea greutății[12].

Să ne imaginăm deci un recipient plin cu aburi sub presiune ridicată și ici-colo, în pereții vasului, cîte o fisură prin care aburul țîșnește. Împrăștiat în aer, aburul se condensează aproape tot sub formă de picături care cad, iar condensare și căderea doar pierderea a ceva, o întrerupere, un deficit. Dar o mică parte a jetului de abur rămîne cîteva clipe necondensat; el se străduiește să ridice picăturile care cad. Va izbuti cel mult să le întîrzie căderea. Astfel, dintr-un imens rezervor de viață trebuie să țîșnească neîncetat jeturi; fiecare din ele, căzînd din nou, înseamnă o lume. Evoluția speciilor vii în interiorul acestei lumi reprezintă ceea ce rămîne din orientarea inițială a jetului originar și dintr-un impuls care continuă în sensul invers materialității. Dar să nu ne legăm prea mult de această comparație. Ea ne oferă despre realitate doar o imagine slabă, chiar înșelătoare, căci fisura, jetul de aburi, picăturile sînt determinate în chip necesar, în timp ce crearea unei lumi este un act liber, iar în interiorul lumii materiale viața participă la această libertate. Să ne gîndim deci mai curînd la un gest ca acela al brațului ce se ridică; apoi să presupunem că brațul, abandonat, cade și totuși în el rămîne – forțîndu-se să-l ridice – ceva din voința care îl însuflețea: cu această imagine a unui *gest creator care se desface* vom avea o reprezentare mai exactă a materiei. Și vom vedea atunci, în activitatea vitală, ceea ce subzistă din mișcarea directă în mișcarea inversă, *o realitate care se face, prin cea care se desface.*

Totul este obscur în ideea de creație dacă ne gîndim la *lucruri* care ar fi create și la un *lucru* care creează, cum face de obicei și cum intelectul nu se poate opri să facă. Vom arăta, în următorul capitol, originea acestei iluzii. Ea este firească pentru inteligența noastră, funcție esențialmente practică, făcută pentru a ne reprezenta lucruri și stări, mai curînd decît schimbări și acte. Dar lucrurile și stările nu sînt decît imagini dobîndite de spiritul nostru asupra devenirii. Nu există lucruri, nu există decît acțiuni. Mai concret, dacă observ lumea în care trăim, constat că evoluția automată și riguros determinată a acestui tot bine legat este a acțiunii care se desface, iar formele neprevăzute care fragmentează viața, în stare să se prelungească și ele în mișcări neprevăzute, reprezintă acțiuni care se fac. Or, am toate motivele să cred că celelalte lumi sînt analoage cu a noastră, iar lucrurile se petrec și acolo la fel. Și mai știu că ele nu s-au format toate odată, întrucît observația îmi arată, chiar în zilele noastre, nebuloase pe cale de a se concentra. Dacă pretutindeni se efectuează același fel de acțiune, fie că se desface, fie că încearcă să se refacă, eu exprim simplu această similitudine probabilă cînd vorbesc despre un centru, din care lumile ar țîșni ca artificiile dintr-un imens buchet – cu condiția să nu iau acest centru ca pe un *lucru,* ci ca pe o continuitate a țîșnirii. Dumnezeu, astfel definit, nu are nimic de făcut; el este viața neîncetată, acțiune, libertate. Creația astfel concepută nu este un mister; o experimentăm în noi îndată ce acționăm liber. Ca lucruri noi să se mai poată adăuga unora ce există este absurd, fără nici o îndoială, pentru că *lucrul* rezultă dintr-o solidificare operată de intelectul nostru, și pentru că nu există niciodată alte lucruri decît acelea constituite de intelect. A vorbi de lucruri care se creează ar însemna deci a spune că intelectul își dă mai mult decît nu-și dă – afirmație contradictorie, reprezentare goală și zadarnică. Dar că acțiunea se mărește înaintînd, că ea creează pe măsură ce progresează, este ceea ce fiecare dintre noi constată cînd se privește acționînd. Lucrurile se formează prin tăietura

instantanee făcută de intelect, la un moment dat, într-un flux de acest fel, iar ceea ce este misterios cînd se compară între ele tăieturile, devine clar cînd se raportează la flux. Ba chiar, modalitățile de acțiune creatoare – în măsura în care aceasta se prelungește în organizarea formelor vii – se simplifică extrem de mult cînd sînt astfel abordate. În fața complementarității unui organism și a mulțimii nelimitate de analize și sinteze întrețesute, pe care le presupunem, intelectul dă înapoi dezorientat. Ne vine greu să credem că a putut face această minune doar jocul forțelor fizice și chimice. Și dacă este opera unei științe profunde, cum să înțelegem influența exercitată asupra materiei fără formă de această formă fără materie? Dar dificultatea se naște din reprezentarea statică a particulelor gata făcute, alăturate, și din reprezentarea de asemenea statică a unei cauze exterioare care ar lipi peste ele o organizare savantă. În realitate, viața este o mișcare, materialitatea este mișcarea inversă, iar fiecare din aceste două mișcări este simplă, materia care formează o lume fiind un flux nedivizat, la fel și viața care îl străbate, tăind din el ființele vii. Din aceste două curente, al doilea îl contracarează pe primul, dar primul obține totuși ceva de la al doilea: astfel rezultă un *modus vivendi* între ele, care este tocmai organizarea. Aceasta îmbracă pentru simțurile și pentru inteligența noastră forma părților în întregime exterioare părților în timp și spațiu. Nu numai că închidem ochii asupra unității elanului care, străbătînd generațiile, leagă indivizii de indivizi, spațiile de spații, și face din întreaga serie a viețuitoarelor un imens val unic revărsat peste materie, dar chiar fiecare individ ni se prezintă ca un conglomerat de molecule și de fapte. Rațiunea s-ar afla în structura inteligenței noastre, menită să acționeze din exterior asupra materiei și neizbutind s-o facă decît prin efectuarea, în fluxul realului, a unor tăieturi instantanee care, în fixitatea lor, pot fi descompuse nelimitat. Nevăzînd într-un organism decît părțile exterioare părților, intelectul nu are de ales decît între două sisteme de explicații: să considere organi-

zarea ca infinit de complicată – şi prin aceasta infinit de savantă – pentru o alcătuire întîmplătoare, sau să o raporteze la influenţa inexplicabilă a unei forţe exterioare care ar fi grupat elementele. Dar această complicare este opera intelectului, ca şi inexplicabilul forţei exterioare. Să încercăm a vedea nu doar cu ochii inteligenţei – care nu surprinde decît totalitatea şi priveşte din afară – ci şi cu ai spiritului, vreau să spun cu acea însuşire de a vedea, care este imanentă însuşirii de a acţiona şi care ţîşneşte, parcă, din aplecarea voinţei asupra ei însăşi. Totul se va reaşeza în mişcare şi se va rezolva în mişcare. Acolo unde intelectul – exercitîndu-se asupra imaginii presupuse ca fixe, a acţiunii în marş – ne dezvăluie părţi nenumărate şi o ordine de infinită complexitate, vom descoperi un proces simplu, o acţiune similară care se desface, ceva asemenea drumului pe care şi-l deschide ultima fuzee dintr-un foc de artificii, printre resturile căzătoare ale celorlalte fuzee, stinse.

*

Din acest punct de vedere se vor clarifica şi completa consideraţiile generale, pe care le prezentam cu privire la evoluţia vieţii. Se va desprinde mai limpede ce-i întîmplător şi ce-i esenţial în evoluţie.

Elanul vieţii de care vorbim constă, în fond, într-o cerinţă a creaţiei. El nu poate crea în absolut, pentru că întîlneşte materia, adică mişcarea inversă celei a lui. Dar el îşi dă seama că materia este necesitatea însăşi, şi tinde să introducă maximum de nedeterminări şi libertăţi. Cum procedează pentru aceasta?

Un animal aflat pe o treaptă mai înaltă este reprezentat în mare, spuneam noi, printr-un sistem nervos senzori-motor, legat de sisteme digestive, respiratorii, circulatorii etc. Acestea au rolul de a-l curăţa, repara, proteja, de a face animalul cît mai independent posibil faţă de împrejurările exterioare, dar pe deasupra, de a-i furniza energia pe care o va cheltui în mişcare. Complexitatea crescîndă a organismului depinde aşadar teoretic

(cu toate numeroasele excepții datorate accidentelor în evoluție) de necesitatea complicării sistemului nervos. Fiecare complicare a oricărei părți din organism atrage după sine multe altele, fiindcă și această parte trăiește, orice schimbare dintr-un punct al corpului avînd repercusiuni pretutindeni. Complicarea va putea merge deci la infinit, în toate sensurile: dar complicarea sistemului nervos condiționează altele, de drept, dacă nu întotdeauna, de fapt. În ce constă progresul sistemului însuși? Într-o dezvoltare simultană a activității automate și a celei voluntare, prima furnizîndu-i celeilalte un instrument adecvat. Astfel, într-un organism ca al nostru, un număr considerabil de mecanisme motoare se urcă în măduvă și în bulb, neașteptînd decît un semnal pentru a elibera actul corespunzător; voința se întrebuințează, în unele cazuri, pentru a elabora chiar mecanismul, iar în altele pentru alegerea mecanismelor declanșatoare, a felului de a le combina, a momentului declanșării. Voința unui animal este cu atît mai eficientă, mai intensă, cu cît are de ales între un mai mare număr de asemenea mecanisme, cu cît intersecția în care se încrucișează toate căile motoare este mai complicată, deci cu cît creierul său atinge o dezvoltare mai însemnată. Astfel, progresul sistemului nervos asigură actului o precizie, o eficacitate și o independență crescînde. Organismul se comportă tot mai mult ca o mașină de acționat, care se reconstruiește în întregime pentru fiecare nouă acțiune, de parcă ar fi de cauciuc și ar putea în orice moment să schimbe forma pieselor sale. Dar înaintea apariției sistemului nervos, chiar înaintea formării unui organism propriu-zis, în masa nediferențiată a amoebei se manifestă de acum această proprietate esențială a vieții animale. Amoeba se deformează în direcții variabile; întreaga ei masă face deci ceea ce diferențierea părților va localiza într-un sistem senzori-motor la animalul dezvoltat. Nefăcînd-o decît rudimentar, amoeba este scutită de complicarea organismelor superioare: aici nu e deloc nevoie ca elemente auxiliare să treacă în elemente motoare cheltuitoare de energie; animalul nedivizat se mișcă și

tot nedivizat își procură energie prin mijlocirea substanțelor organice pe care le asimilează. Încît, indiferent că ne aflăm în josul sau în susul seriei animale, se constată întotdeauna că viața animală constă: 1. în a-și procura o provizie de energie; 2. în a o cheltui prin intermediul unei materii pe cît posibil mai flexibile, în direcții variabile și imprevizibile.

Acum, de unde vine energia? Din alimentele ingerate, căci alimentul este un fel de explozibil care nu așteaptă decît scînteia pentru a se descărca de energia înmagazinată. Cine a fabricat acest explozibil? Alimentul poate fi carnea unui animal care se va fi hrănit cu animale și așa mai departe; dar în cele din urmă se va ajunge la vegetal. El singur primește cu adevărat energia solară. Animalele nu fac decît să o împrumute, direct sau pasîndu-și-o unele altora. Cum înmagazinează planta această energie? Mai ales prin funcția clorofiliană, adică printr-un chimism *sui-generis* a cărui cheie nu o avem și care nu seamănă probabil cu cel din laboratoarele noastre. Operația constă în a se folosi de energia solară pentru a fixa carbonul din acidul carbonic și, prin aceasta, în a înmagazina energia cum ar proceda pentru a umple un vas cu apă folosind un rezervor înălțat: apa urcată va putea pune în mișcare, după voie, o moară sau o turbină. Fiecare atom de carbon fixat reprezintă ceva precum ridicarea acestei greutăți de apă sau precum tensiunea unui fir elastic care ar fi unit carbonul cu oxigenul în acidul carbonic. Elasticul se va destinde, greutatea va cădea, energia păstrată ca rezervă se va recupera, în fine, în ziua în care printr-o simplă declanșare i se va îngădui să-și reîntîlnească oxigenul său.

Încît întreaga viață, animală și vegetală, în ce are esențial, apare ca un efort de acumulare a energiei, pentru a o transfera în canale flexibile, deformabile, la extremitatea cărora se va efectua munci de o infinită varietate. Iată ce ar vrea să obțină subit *elanul vital* străbătînd materia. El ar reuși, cu siguranță, dacă puterea i-ar fi nelimitată sau dacă i-ar veni un ajutor din afară. Dar elanul este finit și a fost dat o dată pentru totdeauna.

El nu poate învinge toate obstacolele. Mişcarea pe care o imprimă poate fi uneori deviată, alteori divizată, întotdeauna contracarată, iar evoluţia lumii organizate nu este decît desfăşurarea acestei lupte. Prima mare sciziune care trebuie să se fi făcut a fost în cele două regnuri, vegetal şi animal, care devin astfel complementare, fără să se fi stabilit totuşi vreun acord între ele. Nu pentru animal acumulează planta energie, ci pentru propriul său consum; dar cheltuirea ei este mai puţin discontinuă, mai puţin concentrată şi mai puţin eficace decît pretinde elanul iniţial al vieţii, orientat în esenţă spre acte libere: un organism nu poate juca cu aceeaşi putere ambele roluri deodată, de acumulare treptată şi de folosire bruscă. De aceea, fără nici o intervenţie din afară, doar ca efect al dualităţii de tendinţe implicate în elanul originar şi al rezistenţei opuse de materie acestui elan – organismele vor susţine unele acte în prima direcţie, altele în a doua. Acestei dedublări îi vor urma altele. De aici, linii divergente de evoluţie, cel puţin în ce au esenţial. Dar trebuie ţinut seama de regresiuni, de opriri, de felurite accidente. Şi mai ales trebuie să ne amintim că fiecare specie se comportă ca şi cum mişcarea generală a vieţii s-ar opri la ea, în loc de a trece prin ea. Specia nu se gîndeşte decît la sine, nu trăieşte decît pentru sine. De aici luptele fără număr al căror teatru este natura, de aici o dizarmonie izbitoare, dar pentru ea nu trebuie să facem răspunzător chiar principiul vieţii.

Contribuţia întîmplării la evoluţie este deci mare. Întîmplătoare cel mai adesea sînt formele adoptate sau mai curînd inventate. Întîmplătoare – în raport cu obstacolele întîlnite în cutare loc, în cutare moment – disocierea tendinţei primordiale în diferite tendinţe complementare care creează linii divergente de evoluţie. Întîmplătoare opririle şi dările înapoi, întîmplătoare, într-o largă măsură, adaptările. Numai două lucruri sînt necesare: 1. o acumulare treptată de energie; 2. o canalizare elastică a energiei în direcţii variabile şi indeterminabile, la capătul cărora se află acte libere.

Acest dublu rezultat a fost obținut într-un anumit fel pe planeta noastră. Dar ar fi putut fi obținut cu oricare alte mijloace. Nu era deloc necesar ca viața să-și manifeste pretenția asupra carbonului din acidul carbonic îndeosebi. Pentru ea era esențial să înmagazineze energia solară; dar, în loc să ceară soarelui să despartă, de pildă, atomii de oxigen și carbon, viața ar fi putut (teoretic, cel puțin, și făcînd abstracție de dificultățile de execuție, poate insurmontabile) să-i propună alte elemente care ar fi trebuit atunci asociate sau disociate prin mijloace fizice cu totul diferite. Și dacă elementul caracteristic al substanțelor energetice din organism ar fi fost altul decît carbonul, elementul caracteristic al substanțelor plastice ar fi fost probabil altul decît azotul. Chimia corpurilor vii ar fi fost deci radical diferită de ceea ce este. Ar fi rezultat forme vii fără asemănare cu cele pe care le cunoaștem, anatomia și fiziologia lor ar fi fost altele. S-ar fi păstrat doar funcția senzori-motoare, dacă nu ca mecanism, măcar ca efecte. Este deci verosimil ca viața să desfășoare pe alte planete, chiar în alte sisteme solare, sub alte forme de care nu avem nici o idee, în condiții fizice care să ni se pară, din punctul de vedere al fiziologiei noastre, cu totul respingătoare. Dacă viața urmărește să capteze energia utilizabilă pentru a o cheltui în acțiuni explozive, ea alege, fără îndoială, în orice sistem solar și pe orice planetă, cum alege pe pămînt, mijloacele cele mai adecvate pentru a alege acest rezultat în condițiile date. Iată cel puțin ce spune raționamentul prin analogie și ce înseamnă a-l folosi pe de-andoaselea, dacă declari viața cu neputință acolo unde se întrunesc alte condiții decît pe pămînt. Adevărul este că viața e posibilă pretutindeni unde energia coboară panta indicată de legea lui Carnot, iar o cauză din direcția inversă poate întîrzia coborîrea – adică în toate lumile dependente de toate stelele. Să mergem mai departe: nu este nici măcar obligatoriu ca viața să se concentreze și să se definească în organisme propriu-zise, adică în corpuri care posedă canale flexibile pentru scurgerea energiei. Se concepe

(deși nu s-a putut imagina) că energia poate fi păstrată și apoi cheltuită pe direcții variabile, străbătînd o materie încă nesolidificată. Aici s-ar găsi esențialul vieții, pentru că ar fi o acumulare lentă de energie și o destindere bruscă. Între această vitalitate vagă, vaporoasă și vitalitatea definită pe care o cunoaștem, n-ar exista mai multă deosebire decît, în viața noastră psihică, între starea de vis și cea de veghe. Asta putea fi condiția vieții în nebuloasa noastră, înainte de a se fi săvîrșit condensarea materiei, dacă e adevărat că viața își ia avînt în chiar clipa în care, ca efect al unei mișcări inverse, se ivește materia nebuloasei.

Deci se concepe că viața ar fi putut îmbrăca cu totul altă înfățișare exterioară și ar fi putut schița forme foarte diferite față de cele cunoscute. Cu alt substrat chimic, în alte condiții fizice, impulsul ar fi rămas același, dar s-ar fi scindat cu totul altfel pe drum și, în ansamblu, ar fi parcurs alt itinerar – poate mai scurt, poate mai lung. În orice caz, nici una din componentele seriei de viețuitoare n-ar mai fi ce este. Acum, era oare necesar să existe o serie și componente? Pentru ce elanul unic nu s-ar fi imprimat unui corp unic, cu o evoluție nelimitată?

Fără îndoială, chestiunea se pune cînd comparăm viața cu elanul. Și trebuie s-o comparăm cu el, pentru că lumea fizică nu poate sugera imagini în stare a da o idee mai apropiată despre viață. Dar nu este numai o imagine. În realitate, viața este de ordin psihologic și ține de esența psihicului să învăluie o pluralitate confuză de termeni ce se întrepătrund. În spațiu și numai în spațiu, cu siguranță, este posibilă multiplicitatea distinctă: un punct este absolut exterior altui punct.

Dar unitatea pură și vidă nu se întîlnește, nici ea, decît în spațiu: este aceea a unui punct matematic. Unitatea și multiplicitatea abstractă, cum se va vedea, sînt determinări ale spațiului sau categorii ale intelectului, spațialitatea și intelectualitatea fiind copiate una după cealaltă. Dar ceea ce este de natură psihică nu s-ar putea aplica exact spațiului, nici să intre cu totul în cadrele intelectului. Într-un anumit moment, persoana

mea este una sau este multiplă? Dacă o declar unică se vor ivi protestele unor voci interioare, precum ale senzațiilor, sentimentelor, reprezentărilor, între care se împarte individualitatea mea. Iar dacă o admit ca multiplă distinct, conștiința mea se răzvrătește la fel de tare; ea susține că senzațiile, sentimentele, gîndurile mele sînt abstracții ce operează asupra mea, iar fiecare din stările mele le implică pe toate celelalte. Sînt deci – trebuie adoptat limbajul intelectului, pentru că numai el are un limbaj – o unitate multiplă și o multiplicitate unică[13]; eu nu intru nici într-una, nici în alta și nici în amîndouă deodată, deși reunite ele pot imita cu aproximație întrepătrunderea reciprocă și continuitatea pe care o descopăr în mine însumi. Așa se prezintă viața mea interioară și viața în general. Dacă în contactul său cu materia viața este comparabilă cu un impuls ori cu un elan, privită în ea însăși este o imensitate de virtualitate, o uzurpare reciprocă a mii și mii de tendințe care nu vor fi totuși „mii și mii" decît după ce s-au exteriorizat reciproc, adică s-au spațializat. Această disociere o decide contactul cu materia. Căci contactul cu ea divizează efectiv ceea ce nu era decît virtual multiplu și, în acest sens, individuația este, pe de o parte, parțial opera materiei, pe de alta, parțial efectul a ceea ce viața poartă în ea. Este ca și cum despre un sentiment poetic care se exprimă în strofe, versuri, cuvinte distincte, s-ar spune că el conține această multiplicitate de elemente individualizate și că, totuși, l-a creat materialitatea limbajului.

Dar prin cuvinte, versuri și strofe răzbate inspirația simplă, care este totul în poem. La fel circulă viața printre indivizii despărțiți: pretutindeni, tendința de individualizare este combătută și, în același timp, desăvîrșită de o tendință antagonistă și complementară spre asociere, ca și cum unitatea multiplă a vieții, înclinată spre multiplicitate, ar face cu atît mai mult efortul de a se strînge asupra ei însăși. Partea nu este în mai mare măsură separată, decît tinde să se unească dacă nu cu tot restul, cel puțin cu ceea ce îi este mai aproape. De aici, în toate

domeniile vieții, oscilația între individuație și asociere. Indivizii se alătură într-o societate, iar societatea, o dată formată, ar vrea să contopească indivizii alăturați într-un organism nou, încît să devină ea însăși o individualitate capabilă, la rîndu-i, să fie integratoarea unei noi asocieri. Pe cea mai de jos treaptă a scării organismelor găsim deja adevărate asociații, coloniile microbiene, iar dacă e să dăm crezare unei lucrări recente, în aceste asociații regăsim tendința de individuație prin constituirea unui nucleu[14]. Aceeași tendință se regăsește pe o treaptă mai înaltă la Protophyte care, o dată ieșite din celula-mamă prin diviziune, rămîn unite prin substanța gelatinoasă care le învăluie; de asemenea, la Protozoare, care încep prin a-și amesteca pseudopodele și sfîrșesc prin a se suda între ele. Este cunoscută teoria numită „colonială" a genezei organismelor superioare. Protozoarele, alcătuite dintr-o celulă unică, s-ar fi format prin asociere, iar aceste agregate asociindu-se, la rîndul lor, ar fi dat agregate de agregate: astfel, organisme din ce în ce mai complexe și mai diferențiate s-ar fi născut prin asocierea unor organisme abia diferențiate și elementare[15]. Sub această formă extremă, teza a determinat obiecții grave, părea să se afirme tot mai mult ideea că polimorfismul este un fapt excepțional și anormal[16]. Dar nu este mai puțin adevărat că lucrurile se petrec *ca și cum* orice organism superior s-ar fi născut dintr-o asociere de celule, care au aplicat diviziunea muncii între ele. E foarte probabil că nu celulele au făcut individul prin asociere, ci mai curînd individul a făcut celulele prin disociere[17]. Dar aceasta dă la iveală, în geneza individului, o obsesie a formei sociale, ca și cum nu s-ar putea dezvolta decît cu condiția de a-și schimba substanța în elemente aparente de individualitate și unite între ele printr-o aparență de sociabilitate. Sînt numeroase cazurile în care natura pare să ezite între cele două forme și să se întrebe dacă va constitui o societate sau un individ: în asemenea cazuri, e de ajuns cel mai mic impuls pentru a face să încline balanța într-o parte sau alta. Dacă luăm un infuzor destul de voluminos,

cum e Stentor, şi îl secţionăm în două jumătăţi conţinînd fiecare cîte o parte de nucleu, fiecare jumătate va regenera un Stentor independent; dar dacă secţionarea e incompletă, rămînînd între jumătăţi o comunicare protoplasmatică, fiecare din ele execută mişcări perfect sinergice, încît e destul un fir menţinut sau tăiat pentru ca viaţa să îmbrace forma socială sau individuală. Astfel, în organismele rudimentare unicelulare, constatăm că individualitatea aparentă este compusă dintr-un număr *nedefinit* de individualităţi virtuale, asociate virtual. Dar de jos în susul seriei de vieţuitoare se manifestă aceeaşi lege. Şi e tocmai ceea ce exprimăm spunînd că unitatea şi multiplicitatea sînt categorii ale materiei neînsufleţite, că *elanul vital* nu este nici unitate, nici multiplicitate pură, iar dacă materia căreia i se transmite îl pune în situaţia de a opta pentru una din două, opţiunea sa nu va fi niciodată definitivă: el va sări mereu de la una la alta. Evoluţia vieţii în dubla direcţie a individualităţii şi asocierii nu are nimic accidental. Ţine de însăşi esenţa vieţii.

Esenţial, de asemenea, este mersul către reflexie. Dacă analizele noastre sînt exacte, la originea vieţii se află conştiinţa sau, mai exact, supraconştiinţa. Conştiinţa sau supraconştiinţa reprezintă fuzeea ale cărei rămăşiţe stinse recad pe pămînt; tot conştiinţa este ceea ce rămîne din fuzee, trecînd prin rămăşiţe şi iluminîndu-le în organisme. Dar această conştiinţă, care este o *cerinţă a creaţiei,* nu se manifestă ca atare decît acolo unde creaţia este posibilă. Ea adoarme cînd viaţa este condamnată la autonomism; se deşteaptă îndată ce renaşte posibilitatea unei alegeri. De aceea, în organismele lipsite de sistem nervos, conştiinţa variază după puterea de locomoţie şi după deformarea organismului. Iar la animalele cu sistem nervos conştiinţa este proporţională cu complicarea intersecţiilor în care se încrucişează căile numite senzoriale şi căile motorii, adică de la creier. Cum trebuie înţeleasă această solidaritate între organism şi conştiinţă?

Nu vom insista asupra unei chestiuni pe care am aprofundat-o în lucrările anterioare. Ne mărginim a reaminti că teoria

după care conştiinţa ar fi legată de anumiţi neuroni, de pildă, şi ar emana din activitatea lor ca o fosforescenţă, poate fi acceptată de savant pentru că este un fel comod de exprimare. Dar nimic altceva. În realitate, o fiinţă vie este un centru de acţiune. Ea reprezintă o anumită sumă de întîmplări care se introduc în lume, adică o anumită cantitate de acţiuni posibile – cantitate variabilă cu indivizii şi, mai ales, cu speciile. Sistemul nervos al unui animal schiţează liniile flexibile pe care va curge acţiunea sa (deşi energia potenţială s-a acumulat mai curînd în muşchi decît în sistemul nervos); centrii nervoşi indică, prin dezvoltarea şi configuraţia lor, alegerea mai mult sau mai puţin largă pe care o va putea face între acţiuni mai mult sau mai puţin numeroase şi complicate. Or, trezirea conştiinţei la o fiinţă vie, fiind cu atît mai completă cu cît îi este lăsată o latitudine de alegere mai mare şi îi este distribuită o cantitate mai mare de acţiune, e clar că dezvoltarea conştiinţei pare a se regla după cea a centrilor nervoşi. Pe de altă parte, orice stare de conştiinţă fiind, într-un fel, o chestiune pusă activităţii motoare şi chiar un început de răspuns, nu există fapt psihologic care să nu implice intrarea în joc a mecanismelor corticale. Totul pare deci a se petrece ca şi cum conştiinţa ar ţîşni din creier, ca şi cum amănuntele activităţii conştiente s-ar modela după activitatea cerebrală. În realitate, conştiinţa nu emană din creier; doar creierul şi conştiinţa îşi corespund pentru că măsoară deopotrivă – unul prin complexitatea structurii, iar cealaltă prin intensitatea trezirii sale – cantitatea de *alegere* de care dispune fiinţa vie.

Tocmai pentru că o stare cerebrală exprimă simplu ceea ce este acţiunea născîndă în starea psihică corespunzătoare, aceasta spune mai multe decît starea cerebrală. Conştiinţa unei fiinţe vii, cum am încercat să dovedim în altă parte, este solidară cu creierul în sensul în care un cuţit tăios este solidar cu vîrful său: creierul este vîrful ascuţit cu care conştiinţa pătrunde în ţesutul compact al evenimentelor, dar nu este coextensiv conştiinţei, cum vîrful nu este coextensiv cuţitului. Astfel, din faptul

că două creiere, precum al maimuţei şi al omului, seamănă mult, nu se poate conchide că respectivele conştiinţe sînt comparabile sau comensurabile între ele.

Dar ele seamănă poate mai puţin decît s-ar crede. Cum să nu fii şocat de faptul că omul e capabil să înveţe orice exerciţiu, să confecţioneze orice obiect, să dobîndească orice obicei motrice, în timp ce însuşirea de a combina mişcări noi e strict limitată la cel mai bine înzestrat animal, chiar la maimuţă? Aici se află specificul cerebral al omului. Creierul uman, ca orice creier, este făcut să monteze mecanisme motoare şi să ne îngăduie alegerea dintre ele, într-un moment oarecare, a aceluia pe care îl vom pune în mişcare printr-un declic. Dar diferă de alte creiere prin numărul de mecanisme pe care le poate monta, motiv pentru care numărul declicurilor din care poate alege este nedefinit. Or, din limită în limită ni se dezvăluie întreaga distanţă de la închis la deschis. Aceasta nu este diferenţă de grad, ci de natură.

În consecinţă, tot radicală este şi diferenţa între conştiinţa animalului, chiar cel mai inteligent, şi conştiinţa umană. Căci conştiinţa corespunde exact capacităţii de alegere de care dispune fiinţa vie; ea este coextensivă cu marja de acţiune posibilă care înconjoară acţiunea reală: conştiinţa este sinonimă cu invenţia şi cu libertatea. Or, la animal invenţia nu este niciodată decît o variaţie pe tema rutinei. Închisă în obiceiurile speciei, ea ajunge să le lărgească prin iniţiativa sa individuală; dar nu scapă automatismului decît pentru moment, exact cît durează crearea unui automatism nou: porţile închisorii sale se reînchid îndată ce s-au deschis; trăgînd de lanţul său, invenţia nu reuşeşte decît să-l lungească. Prin om, conştiinţa rupe lanţul. La om şi numai la om ea se eliberează. Întreaga istorie a vieţii de pînă acum a fost istoria efortului conştiinţei de a ridica materia, ca şi istoria strivirii mai mult sau mai puţin complete a conştiinţei de către materia care se prăbuşeşte peste ea. Întreprinderea a fost paradoxală – dacă totuşi se poate vorbi altfel decît metafo-

ric, în acest caz, de întreprindere și efort. Era vorba de a crea cu materia, care e însăși necesitatea, un instrument al libertății, de a elabora o mecanică în stare să triumfe asupra mecanicismului și de a folosi determinismul naturii pentru a trece prin ochiurile plasei întinse de el. Dar oriunde, în afară de om, conștiința s-a lăsat prinsă în plasa ale cărei ochiuri voia să le străbată. A rămas captivă mecanismelor pe care le-a elaborat. Automatismul pe care pretindea că îl trage spre libertate o subjugă tîrînd-o. Conștiința nu are puterea să i se sustragă, pentru că energia din care făcuse provizii pentru acțiune este întrebuințată spre a menține echilibrul subtil, instabil prin esență, în care a adus materia. Dar omul nu numai că-și întreține mașina; el ajunge să se servească de ea ca și cum i-ar plăcea. O datorează neîndoielnic superiorității creierului său, care îi permite să construiască un număr nelimitat de mecanisme motoare, să opună neîncetat noi obiceiuri celor vechi și, divizînd automatismul împotriva propriului interes, ajunge să-l domine. O datorează limbajului său, care furnizează conștiinței un corp imaterial în care se încarnează și o scutește astfel de a se depune exclusiv pe corpuri materiale al căror flux ar tîrî-o mai întîi, pentru a o înghiți curînd. O datorează vieții sociale, care acumulează și conservă eforturile, așa cum limbajul acumulează gîndirea, fixează prin aceasta un nivel mediu la care indivizii vor trebui să se ridice dintr-o dată și prin această excitație inițială, îi împiedică pe mediocri să adoarmă, îi împinge pe cei mai buni tot mai sus. Dar creierul, societatea și limbajul nostru nu sînt decît semnele exterioare și diverse ale aceleiași unice superiorități interne. Fiecare în felul său, ele mărturisesc despre succesul unic, excepțional, repurtat de viață la un moment dat al evoluției. Ele exprimă diferența de natură, nu doar de grad, care desparte omul de restul animalității. Ele ne lasă să ghicim că, dacă la capătul marii trambuline pe care și-a luat elan viața, toate celelalte ființe au căzut, omul singur a trecut obstacolul.

Tocmai în acest sens cu totul special omul este „termenul" şi nu „scopul evoluţiei. Viaţa, am spus noi, transcende finalitatea ca şi alte categorii. Ea este un curent menit să treacă prin materie şi să obţină de aici tot ce poate. Nu a existat propriu-zis vreun proiect sau plan. Pe de altă parte, este prea evident că restul naturii nu a fost raportat la om; noi luptăm, ca şi alte specii, am luptat împotriva altor specii. În fine, dacă evoluţia vieţii s-ar fi lovit de întîmplări diferite în drum, dacă prin aceasta curentul vieţii ar fi fost altfel divizat, am fi fost, fizic şi moral, destul de diferiţi de ceea ce sîntem. Pentru aceste motive ar fi greşit să considerăm umanitatea de sub ochii noştri ca preformată în mişcarea evolutivă. Nu se poate spune nici că ea este rezultatul întregii evoluţii, căci evoluţia s-a înfăptuit pe mai multe linii divergente şi dacă specia umană se află la extremitatea uneia din ele, alte linii s-au continuat şi s-au încununat cu alte specii. Într-un cu totul alt sens considerăm noi umanitatea drept raţiunea de a fi a evoluţiei.

Din punctul nostru de vedere viaţa apare, la scară globală, ca o imensă undă care se propagă plecînd dintr-un centru şi care, în aproape toată circumferinţa ei se opreşte şi se transformă în oscilaţie pe loc: într-un singur punct obstacolul a fost depăşit iar impulsul a trecut liber. Este tocmai libertatea consemnată de forţa umană. Pretutindeni în afara omului, conştiinţa s-a văzut împinsă în impas; numai prin om şi-a urmat drumul. Omul continuă deci nelimitat mişcarea vitală, deşi nu atrage după sine tot ce conţine viaţa. Pe alte linii de evoluţie au păşit alte tendinţe implicate de viaţă, din care omul a păstrat ceva, pentru că totul se întrepătrunde, dar ce a păstrat înseamnă prea puţin. *Totul se petrece de parcă o fiinţă nehotărîtă şi confuză, pe care o putem numi cum vrem,* om *sau* supraom, *ar fi încercat să se realizeze şi n-ar fi reuşit decît lăsînd pe drum o parte din el însuşi.* Aceste rebuturi sînt restul de animalitate şi chiar lumea vegetală, cel puţin prin ceea ce au rebuturile pozitiv şi superior accidentelor evoluţiei.

Din acest punct de vedere se atenuează îndeosebi discordanţele al căror spectacol ni-l oferă natura. Ansamblul lumii organizate devine un fel de humus pe care ar trebui să crească omul însuşi sau o fiinţă care să-i semene din punct de vedere moral. Animalele, atît de îndepărtate, atît de potrivnice chiar, cînd sînt din specia noastră, au rămas totuşi tovarăşi de drum folositori, pe seama cărora conştiinţa s-a despovărat de ceea ce-i era stînjenitor, îngăduindu-i să se înalţe, prin om, pe înălţimi de unde i s-a deschis un orizont neîngrădit.

Este adevărat, conştiinţa n-a părăsit pe drum doar un bagaj incomod. Ea a trebuit să renunţe şi la bunuri de preţ. Conştiinţa la om este mai ales inteligenţă. Ea ar fi putut, ar fi trebuit, se pare, să fie de asemenea intuiţie. Intuiţia şi inteligenţa sînt două direcţii opuse ale muncii conştiente: intuiţia merge în sensul vieţii, inteligenţa în sens invers, şi de aceea este coordonată cu mişcarea materiei. O umanitate completă şi perfectă ar fi aceea în care cele două forme de activitate conştientă ar atinge deplina dezvoltare. Între o asemenea umanitate şi cea a noastră sînt posibile destule stări intermediare, corespunzînd tuturor gradelor imaginabile de inteligenţă şi intuiţie. Aici se află partea de întîmplare din structura mentală a speciei noastre. O altă evoluţie ar fi putut duce la o umanitate şi mai inteligentă sau mai intuitivă. De fapt, în umanitatea din care facem parte intuiţia este aproape complet sacrificată inteligenţei. Se pare că prin cucerirea materiei şi prin recucerirea de sine, conştiinţa a trebuit să-şi consume cele mai valoroase forţe. În condiţiile deosebite în care s-a săvîrşit, cucerirea a pretins conştiinţei să se adapteze la obiceiurile materiei şi să-şi concentreze atenţia asupra lor, să se determine mai ales în inteligenţă. Intuiţia este totuşi prezentă, dar vag şi discontinuu. Este o lumină aproape stinsă, care se aprinde din cînd în cînd pentru cîteva clipe. Dar se aprinde acolo unde este în joc interesul vital. Lumina se proiectează asupra personalităţii, a libertăţii, asupra locului pe care îl ocupăm în natură, a originii şi poate asupra destinului nostru;

șovăitoare și slabă, ea străbate totuși prin noaptea în care ne lasă inteligența.

Aceste intuiții șterse, care nu-și luminează obiectul decît din cînd în cînd, filosofia trebuie să și le însușească, mai întîi pentru a le susține, apoi pentru a le extinde și lega între ele. Pe măsură ce înaintează, filosofia observă că intuiția este spiritul însuși și într-un anumit sens viața însăși: inteligența se desprinde ca un proces de imitare a ceea ce a generat materia. Astfel apare unitatea vieții mentale. O recunoaștem numai plasîndu-ne în intuiție, pentru a ajunge la inteligență, căci de la inteligență nu se va trece niciodată la intuiție.

Filosofia ne introduce astfel în viața spirituală. Și ne arată în același timp relația vieții spirituale cu aceea a corpului. Marea eroare a doctrinelor spiritualiste a fost de a crede că izolînd viața spirituală de lume, suspendînd-o într-un spațiu cît mai depărtat de pămînt, o puneam la adăpost de orice atingere: dar tocmai prin aceasta o punea în situația să fie considerată o iluzie! Desigur, doctrinele spiritualiste sînt îndreptățite să asculte de conștiință, cînd afirmă libertatea umană; – dar intervine și inteligența pentru a arăta cum cauza își determină efectul, cum același îl condiționează pe același, cum totul se repetă și este dat. Ele sînt îndreptățite să creadă în realitatea absolută a persoanei și în independența ei față de materie; – dar intervine și știința pentru a releva solidaritatea vieții conștiente cu activitatea cerebrală. Ele sînt îndreptățite să atribuie omului un loc privilegiat în natură, să considere ca infinită distanța de la animal la om; – dar intervine și istoria vieții care ne face martorii genezei speciilor pe calea transformării treptate, ceea ce pare să reintegreze omul în animalitate. Cînd un instinct puternic proclamă supraviețuirea probabilă a persoanei, doctrinele spirituale au dreptate că nu-și astupă urechile; – dar dacă există asemenea „suflete" în stare să ducă o viață independentă, de unde vin ele? Cînd, cum, pentru ce intră în aceste corpuri pe care le vedem cu ochii apărînd firesc dintr-o celulă mixtă, ivită din

corpurile celor doi părinţi? Toate aceste întrebări vor rămîne fără răspuns, o filosofie a intuiţiei va fi negarea ştiinţei, mai curînd sau mai tîrziu ea va fi măturată de ştiinţă, dacă nu se hotărăşte să vadă viaţa corpului unde se află, pe drumul care duce la viaţa spirituală. Dar atunci nu vom mai avea de-a face cu una sau alta dintre vieţuitoarele determinate. Întreaga viață, de la impulsul iniţial care a aruncat-o în lume, îi apare ca un val ce urcă şi contracarează mişcarea descendentă a materiei. În cea mai mare parte a suprafeţei sale, la înălţimi diferite, curentul este prefăcut de materie într-un vîrtej pe loc. Într-un singur punct el va trece liber, luînd cu el obstacolul care îi va îngreuna mersul dar nu-l va opri. Aici se află umanitatea; în acest punct este situaţia noastră privilegiată. Pe de altă parte, valul care urcă este conştiinţa noastră şi, ca orice conştiinţă, el va învălui virtualităţile nenumărate ce se întrepătrund, cărora în consecinţă, nu le convine nici categoria unităţii, nici a multiplicităţii, potrivite pentru materia neînsufleţită. Dar materia pe care o duce cu el, şi în interstiţiile căreia se strecoară, il poate diviza în individualităţi distincte. Curentul trece deci prin generaţiile umane, subîmpărţindu-se în indivizi: această subîmpărţire era schiţată în el, dar nu putea fi recunoscută fără materie. În acest fel se creează neîncetat suflete care, totuşi, într-un anumit sens, preexistau. Ele nu sînt altceva decît rîuleţe în care se împarte marele fluviu al vieţii, curgînd prin corpul umanităţii. Mişcarea unui curent este deosebită de ceea ce străbate el, deşi îi urmează obligatoriu sinuozităţile. Conştiinţa este deosebită de organismul pe care îl însufleţeşte, deşi îi suportă anumite vicisitudini. Cum acţiunile posibile, al căror contur este conţinut într-o stare de conştiinţă, cunosc în orice clipă un început de execuţie în centrii nervoşi, creierul subliniază continuu articulaţiile motoare ale stării de conştiinţă; dar la atît se limitează interdependenţa conştiinţei şi a creierului; prin aceasta soarta conştiinţei nu este legată de a materiei cerebrale. În sfîrşit, conştiinţa este prin esenţa ei liberă; ea este însăşi libertatea.

Dar nu poate străbate materia fără să i se imprime, fără să se adapteze la ea; această adaptare e ceea ce se numeşte intelectualitate; iar inteligenţa, întorcîndu-se către conştiinţa activă, adică liberă, o face să intre în cadrele în care de regulă vede intrînd materia. Ea va percepe deci mereu libertate sub forma necesităţii; întotdeauna va neglija partea de noutate sau de creaţie inerentă actului liber, întotdeauna va substitui acţiunii o imitaţie aproximativă, obţinută prin combinarea vechiului cu vechiul şi a aceluiaşi cu acelaşi. Astfel, pentru un filosof care face efortul de a resorbi inteligenţa în intuiţie, multe dificultăţi se şterg ori se atenuează. Dar o asemenea doctrină nu înlesneşte numai speculaţia. Ea ne dă, de asemenea, mai multă forţă pentru a acţiona şi a trăi. Căci, cu ea nu ne mai simţim izolaţi în omenire, omenirea nu ni se mai pare izolată în natura pe care o domină. Aşa cum cel mai mic grăunte de praf este solidar cu întregul sistem solar, în mişcarea nedivizată şi descendentă care este materialitatea, la fel toate fiinţele organizate, de la cea mai umilă la cea mai elevată, de la întîiele obîrşii ale vieţii pînă în zilele noastre, în toate locurile şi timpurile, nu fac decît să asigure perceptibilitatea unui impuls unic, invers mişcării materiei şi indivizibil în sine. Toate vieţuitoarele depind şi se supun aceluiaşi formidabil imbold. Animalul îşi ia ca punct de sprijin planta, omul călăreşte pe animalitate, iar întreaga umanitate, în spaţiu şi timp, este o imensă armată ce galopează cu fiecare dintre noi, spre viitor şi spre trecut, într-un asalt capabil să înfrîngă orice împotrivire şi să treacă de orice piedică, poate chiar de moarte.

Note

[1] Am dezvoltat acest punct de vedere în *Materie şi memorie*, cap. II şi III, în special paginile 78-79 şi 169-186.

[2] Faraday, *A speculation concerning electric conduction* (Philos. Magazine, serie 3, vol. XXIV).

[3] Comparația noastră nu face decît să dezvăluie conținutul termenului logos, cum îl înțelege Plotin. Căci, pe de o parte, logos-ul acestui filosof este o putere generatoare și informatoare, un aspect sau un fragment al lui φυχη, iar pe de alta Plotin vorbește uneori de el ca despre un *discurs*. Mai general, relația pe care o stabilim în acest capitol, între „extensie" și „destindere" seamănă, prin anumite laturi, cu ceea ce presupune Plotin (în dezvoltări din care trebuie să se fi inspirat Ravaisson), cînd făcea din întindere nu o inversare a Ființei originare, ci o slăbire a esenței sale, una din ultimele etape ale procesiunii (vezi în special Enn. IV, III, 9-11 și III, VI, 17-18). Totuși, filosofia antică nu vede ce consecințe decurg de aici pentru matematici, căci Plotin, ca și Platon, prezenta esențele matematice ca realități absolute. Mai ales, ea se lăsa înșelată de analogia cu totul exterioară a duratei cu extensiunea. Filosofia trata durata cum tratase extensiunea, considerînd schimbarea ca pe o degradare a fixității, sensibilul ca pe o cădere a inteligenței. De aici, cum vom arăta în viitorul capitol, o filosofie care tăgăduiește funcția și deschiderea reală a inteligenței.

[4] Bastian, *Le Cerveau*, Paris, 1882, vol. I, p. 166-170.

[5] Am dezvoltat acest punct de vedere într-o lucrare anterioară. Vezi *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p. 155-160.

[6] Facem aluzie aici la profundele studii ale domnului Ed. Le Roy în *Revue de métaphysique et de morale*.

[7] *Materie și memorie*, cap. III și IV.

[8] Vezi în special *Phys.*, IV, 215_{a2}; V, 230_{b12}, VIII, 255_{a2} și *De Caelo*, IV, 1-5, II, 296 b 27, IV, 308 a 34.

[9] *De Caelo*, IV, 310 a 34.

[10] Asupra acestei diferențe de calitate vezi lucrarea lui Duhem, *L'évolution de la mécanique*, Paris, 1905, p. 197 și urm.

[11] Boltzmann, *Vorlesungen über Gastherie*, Leipzig, 1898, p. 253 și urm.

[12] Într-o carte bogată în fapte și idei (*La dissolution opposée à l'évolution*, Paris, 1899), André Lalande ne înfățișează toate lucrurile ca mergînd spre moarte, în ciuda rezistenței momentane ce pare s-o opună organismele. Dar chiar cu privire la lumea neorganizată, avem noi dreptul să extindem la întregul univers observații

prilejuite de starea prezentă a sistemului solar? Alături de lumi care mor, există lumi care se nasc. Pe de altă parte, în lumea organizată, moartea indivizilor nu pare deloc ca o diminuare a „vieții în general", sau ca o necesitate pe care viața ar suporta-o cu regret. Cum s-a remarcat de-atîtea ori, viața n-a făcut niciodată efortul de a prelungi nelimitat existența individului, în timp ce în alte privințe a făcut atîtea eforturi încununate de succes. Totul e *ca și cum* moartea ar fi fost voită sau cel puțin acceptată întru progresul maxim al vieții în general.

[13] Am dezvoltat această chestiune într-o lucrare intitulată *Introduction à la métaphisyque (Revue de métaphysique et de morale*, ianuarie, 1903, p. 1 la 25).

[14] Serkovski, memoriu (în limba rusă) analizat în *L'Année biologique*, 1898.

[15] Ed. Perrier, *Les colonies animales*, Paris, 1897 (ed. a 2-a).

[16] Delage, *L'Hérédité*, ed. a 2-a, Paris, 1903, p. 97. Cf. aceluiași autor, *La conception polizoïquè des êtres (Revue scientifique*, 1896, p. 641-653).

[17] Este teoria susținută de Kunstler, Delage, Sedgwick, Labbé etc. O dezvoltare a ei, cu indicații bibliografice, poate fi găsită în lucrarea lui Busquet, *Les êtres vivantes*, Paris, 1899.

Capitolul IV

MECANISMUL CINEMATOGRAFIC AL GÎNDIRII[1] ŞI ILUZIA MECANICISTĂ. O PRIVIRE ASUPRA ISTORIEI SISTEMELOR. DEVENIREA REALĂ ŞI FALSUL EVOLUŢIONISM

Ne rămîne să examinăm două iluzii teoretice pe care le-am întîlnit mereu şi ale căror consecinţe – mai curînd decît principii – le-am văzut pînă acum. Acesta e obiectul capitolului. El ne va prilejui înlăturarea unor obiecţii, risipirea anumitor neînţelegeri şi, mai ales, definirea comparativ mai clară a unei filosofii care vede în durată însăşi substanţa realităţii.

Materie sau spirit, realitatea ne-a apărut ca o perpetuă devenire. Se face sau se desface, realitatea nu este niciodată ceva dat. Aceasta este intuiţia noastră despre spirit cînd îndepărtăm pînza ce se interpune între conştiinţă şi noi. Iată, de asemenea, ceea ce inteligenţa şi chiar simţurile ne-ar dezvălui despre materie, dacă am căpăta o reprezentare nemijlocită şi

dezinteresată. Dar, preocupată prioritar de necesitatea acţiunii, inteligenţa, ca şi simţurile, se mărgineşte să ia din cînd în cînd imagini instantanee asupra devenirii materiei. Corelîndu-se, la rîndu-i, cu inteligenţa, conştiinţa vede din viaţa interioară ceea ce este făcut şi nu îl simte decît confuz făcîndu-se. În acest fel se desprind de durată momentele ce ne interesează şi pe care le-am adunat pe parcurs. Nu le reţinem decît pe acestea. Şi avem dreptate s-o facem, cît timp acţiunea este singura cauză. Dar cînd, speculînd asupra naturii realului, îl privim aşa cum interesul practic ne-o cere, devenim incapabili să vedem evoluţia adevărată, devenirea radicală. Nu percepem din devenire decît stările, din durată clipele, iar cînd vorbim de durată şi devenire ne gîndim la altceva. Este cea mai izbitoare dintre cele două iluzii pe care vrem să le examinăm. Ea constă în a crede că se va putea gîndi instabilul prin intermediul stabilului, mişcarea prin imobil.

Cealaltă iluzie este strîns înrudită cu aceasta. Are aceeaşi origine. Şi ea rezultă din faptul că transferăm în speculaţie un procedeu făcut pentru practică. Orice acţiune vrea să dobîndească un lucru de care se simte privată, sau să creeze ceva care nu există încă. În acest sens foarte special ea umple un gol şi merge de la el la plin, de la o absenţă la o prezenţă, de la ireal la real. Irealitatea de care vorbim este, de altfel, relativă numai la direcţia în care merge atenţia noastră, căci noi sîntem cufundaţi în realitate şi nu putem lipsi din ea; numai că, dacă realitatea prezentă nu este cea pe care o căutăm, vorbim de *absenţa* celei de a doua acolo unde constatăm *prezenţa* celei dintîi. Exprimăm astfel ceea ce avem, în funcţie de ceea ce am vrea să obţinem. Nimic mai legitim în domeniul acţiunii. Dar de voie, de nevoie, păstrăm acest fel de a vorbi şi de a gîndi, cînd speculăm asupra naturii lucrurilor independent de interesul pe care îl prezintă pentru noi. Aşa se naşte a doua din cele două iluzii semnalate, pe care o vom aprofunda. Ca şi prima, ea ţine de deprinderile statice, căpătate de inteligenţă cînd pregăteşte acţiunea noastră

asupra lucrurilor. Aşa cum trecem prin nemişcat pentru a ajunge la mişcător, tot aşa ne folosim de gol pentru a gîndi plinul.

Am întîlnit această iluzie cînd am abordat problema fundamentală a cunoaşterii. Chestiunea, spuneam noi, este de a şti pentru ce există ordine şi nu dezordine în lucruri. Dar chestiunea nu are sens decît dacă presupunem că dezordinea, înțeleasă ca absență a ordinii, este posibilă, imaginabilă sau conceptibilă. Or, nu există alt real decît ordinea; dar, cum ordinea poate îmbrăca două forme, iar prezența uneia constă, dacă vreți, în absența celeilalte, vorbim despre dezordine de cîte ori sîntem în fața aceleia din cele două ordini, pe care nu o căutam. Ideea de dezordine este deci cu totul practică. Ea corespunde unei anumite dezamăgiri față de o anumită aşteptare, şi nu desemnează absența oricărei ordini, ci numai prezența unei ordini care nu prezintă un interes actual. Dacă se încearcă negarea completă, absolută a ordinii, se constată că se va sări mereu de la un fel de ordine la celălalt, şi că pretinsa suprimare a uneia şi alteia implică prezența amîndurora. În fine, dacă se trece mai departe, dacă se ignoră această mişcare şi tot ce presupune ea, nu mai avem de-a face cu o idee, iar din dezordine nu rămîne decît o vorbă. Astfel problema cunoaşterii se complică şi poate deveni insolubilă prin ideea că ordinea acoperă un gol şi că prezența ei efectivă este suprapusă absenței sale virtuale. Noi mergem de la absență la prezență, de la gol la plin, în virtutea iluziei fundamentale a intelectului nostru. Iată eroarea a cărei consecință o semnalam în ultimul capitol. Aşa cum spuneam, nu vom afla definitiv motivul acestei erori decît dacă o vom cerceta îndeaproape. Trebuie s-o privim în față, în ea însăşi, în concepția cu totul falsă conform căreia ea implică negarea, vidul şi neantul[2].

Filosofii nu s-au ocupat deloc de ideea de neant. Şi, totuşi, ea este adesea resortul ascuns, motorul nevăzut al gîndirii filosofice. De la întîia trezire a reflexiei, ea împinge înainte, drept sub privirea conştiinței, problemele neliniştitoare pe care nu le

poţi vedea fără a fi cuprins de ameţeală. Eu nu am început să filosofez înainte de a mă întreba pentru ce exist; iar cînd mi-am dat seama de solidaritatea cu restul universului, dificultatea nu este decît amînată: atunci voi dori să ştiu pentru ce există universul; iar dacă leg universul de un principiu imanent sau transcendent, care îl presupune sau îl creează, gîndirea mea nu zăboveşte aici decît pentru cîteva clipe; aceeaşi problemă se pune, de astă dată, în toată amploarea şi generalitatea ei: de unde vine, cum să înţeleg că ceva există? Chiar în această lucrare, cînd materia a fost definită printr-un fel de coborîre, această coborîre – prin întreruperea unui urcuş, aceasta – printr-o creştere, cînd, în fine, un principiu al creaţiei a fost aşezat la temelia lucrurilor, se iveşte aceeaşi întrebare: cum, pentru ce există acest principiu mai curînd decît nimic?

Acum, dacă înlătur aceste întrebări pentru a ajunge la ceea ce se ascunde în spatele lor, iată ce găsesc. Existenţa îmi apare ca o victorie asupra neantului. Îmi spun că s-ar putea, că ar trebui chiar să nu fie nimic aici, şi nu mă mir atunci că există ceva. Sau îmi reprezint întreaga realitate ca pe o întindere peste neant, ca pe un covor: neantul a fost la început, iar fiinţa a venit în plus. Sau, dacă ceva a existat dintotdeauna, trebuie ca neantul să-i fi slujit dintotdeauna ca substrat sau rezervor şi, deci, să-i fi fost veşnic anterior. O sticlă poate foarte bine să fie mereu plină, lichidul care o umple, umple totuşi un gol. La fel, fiinţa a putut fi mereu acolo: neantul care este umplut, astupat de ea, îi preexistă totuşi, dacă nu de fapt, cel puţin de drept. În fine, nu pot scăpa de ideea că plinul este o broderie pe canavaua golului, că fiinţa e suprapusă neantului şi că în reprezentarea „nimicului" există *mai puţin* decît în aceea a lui „ceva". De aici tot misterul.

Trebuie ca acest mister să fie limpezit. Şi trebuie, mai ales dacă se pune la temeiul lucrurilor durata şi libera alegere. Căci dispreţul metafizicii pentru orice realitate ce durează provine tocmai din faptul că ea nu ajunge la fiinţă decît trecînd prin

„neant", și că o existență care durează nu i se pare destul de puternică pentru a învinge inexistența și a se impune ea însăși. Mai ales din acest motiv filosofia înclină să înzestreze ființa veritabilă cu o existență *logică* și nu psihologică sau fizică. Pentru că natura unei existențe pur logice constă în faptul că ea pare a-și fi suficientă sieși și a se impune adevărului prin efectul forței imanente. Dacă mă întreb de ce corpurile sau spiritele există mai curînd decît nimic, nu găsesc răspuns. Dar dacă un principiu logic precum A=A are virtutea de a se crea pe sine însuși, promovînd din neant în eternitate, mi se pare firesc. Apariția unui cerc desenat cu creta pe o tablă este un lucru ce nu are nevoie de a fi explicat: această existență cu totul fizică, prin ea însăși, nu are cum să învingă inexistența. Dar „esența logică" a cercului, adică definiția lui, este un lucru ce mi se pare etern: nu are nici loc, nici dată, căci nicăieri, în nici un moment, desenarea unui cerc n-a început să fie posibilă. Presupun deci că există un principiu pe care se sprijină toate lucrurile și că toate lucrurile manifestă o existență de aceeași natură cu a definiției cercului, sau cu a axiomei A=A: misterul existenței se risipește, căci ființa care este la temeiul totului se impune atunci în etern ca logica însăși. E adevărat că faptul ne va costa un sacrificiu destul de mare: dacă principiul tuturor lucrurilor există în felul unei axiome logice sau al unei definiții matematice, lucrurile înseși vor trebui să reiasă din acest principiu ca aplicațiile unei axiome sau consecințele unei definiții, și nu va fi loc nici în lucruri nici în principiul lor, pentru cauzalitatea eficace, înțeleasă ca o alegere liberă. Acestea sînt concluziile unei doctrine a lui Spinoza sau chiar a lui Leibniz, de pildă, și aceasta îi este geneza.

Dacă am putea stabili că ideea de neant – în sensul în care o luăm cînd o opunem aceleia de existență – este o pseudo-idee, problemele pe care le ridică în jurul său ar deveni pseudo-probleme. Ipoteza unui absolut care ar acționa liber, care ar dura cît mai mult, n-ar mai avea nimic șocant. S-ar

deschide calea unei filosofii mai apropiate de intuiţie, care nu ar mai pretinde aceleaşi sacrificii din partea bunului simţ.

*

Deci să vedem la ce ne gîndim cînd se vorbeşte despre neant. A-ţi reprezenta neantul înseamnă sau să-l imaginezi sau să-l concepi. Să examinăm ce poate fi această imagine sau idee. Să începem cu imaginea. Eu vreau să închid ochii, să-mi astup urechile, să suprim una cîte una senzaţiile de la lumea exterioară: atunci toate percepţiile mele se şterg, universul material dispare pentru mine în liniştea nopţii. Supravieţuiesc totuşi şi nu mă pot împiedica să supravieţuiesc. Sînt încă acolo, cu senzaţiile organice care îmi vin de la periferia şi din interiorul corpului, cu amintirile lăsate de percepţiile mele trecute, chiar cu impresia pozitivă şi deplină a golului pe care tocmai l-am făcut împrejur. Cum să suprimi toate acestea? Cum să mă elimin pe mine însumi? La nevoie pot îndepărta amintirile şi pot uita totul pînă la trecutul apropiat; îmi păstrez cel puţin conştiinţa prezentului meu redus la o extremă sărăcie, adică la starea actuală a corpului meu. Voi încerca totuşi să înlătur şi această conştiinţă. Voi atenua tot mai mult senzaţiile pe care mi le trimite corpul: iată-le aproape stingîndu-se; se sting, dispar în noaptea în care s-au pierdut toate lucrurile. Dar nu! în chiar clipa în care conştiinţa mea se stinge, se aprinde o altă conştiinţă; sau, mai curînd, ea se aprinsese deja, se ivise cu o clipă înainte pentru a asista la dispariţia primei conştiinţe. Căci prima nu putea dispărea decît pentru o alta şi în faţa alteia. Eu nu mă văd dispărînd decît dacă, printr-un act pozitiv, chiar involuntar şi inconştient, m-am reînviat pe mine însumi. Astfel, în zadar percep mereu cîte ceva, fie din afară, fie dinăuntru. Cînd nu mai recunosc nimic din obiectele exterioare, mă refugiez în conştiinţa de mine însumi; dacă desfiinţez acest interior, chiar desfiinţarea devine obiect pentru un eu imaginar care, de astă dată, percepe ca obiect exterior eul care dispare. Exterior sau interior, există deci întotdeauna un obiect pe care imaginaţia şi-l reprezintă. E adevărat,

ea poate merge de la unul la altul și, rînd pe rînd, să-și imagineze un neant de percepție externă sau unul de percepție internă, dar nu amîndouă deodată, căci absența unuia constă, de fapt, în prezența exclusivă a celuilalt. Însă din faptul că cele două neanturi relative sînt imaginabile succesiv, se conchide greșit că sînt imaginabile și împreună: concluzie a cărei absurditate ar trebui să sară în ochi, pentru că nu s-ar putea închipui un neant fără a vedea, măcar confuz, că se imaginează, adică se acționează, că se gîndește și, deci, încă supraviețuiește ceva.

Imaginea propriu-zisă a unei suprimări generale nu este formată, deci, niciodată de gîndire. Efortul prin care tindem să creăm o asemenea imagine ajunge să ne facă a oscila între viziunea unei realități exterioare și aceea a unei realități interne. În acest du-te-vino al spiritului nostru între în afară și înăuntru există un punct situat la distanță egală între ele, de unde mi se pare că nu o mai zărim pe una și încă nu o zărim pe cealaltă: tocmai acolo se formează imaginea neantului. În realitate, le zărim atunci pe amîndouă, fiind ajunși în punctul în care cei doi termeni sînt vecini, iar imaginea neantului, astfel definită, este o imagine plină de lucruri, incluzînd-o concomitent pe aceea a subiectului și obiectului, la care se adaugă saltul perpetuu al uneia spre cealaltă și refuzul dintotdeauna de a se așeza definitiv pe una din ele. Evident, nu acesta este neantul pe care să-l putem opune ființei și să-l situăm înaintea sau dedesubtul ei, pentru că el cuprinde existență în general. Dar ni se va spune că, dacă intervine reprezentarea neantului, vizibil sau latent, în raționamentele filosofilor, nu este sub forma imaginii, ci a ideii. Se va accepta că nu ne imaginăm o desființare a totului, dar se va pretinde că putem s-o concepem. Descartes spunea că putem înțelege un poligon cu o mie de laturi, deși nu-l vedem în imaginație: ajunge să ne reprezentăm clar posibilitatea de a-l construi. La fel cu ideea desființării tuturor lucrurilor. Nimic mai simplu, se va spune, decît procedeul prin care se construiește această idee. Într-adevăr, nu există nici un obiect

al experienței noastre pe care să nu-l putem presupune ca desființat. Înțelegem desființarea unui prim obiect, apoi a unui al doilea, a unui al treilea și așa mai departe, cît vom dori: neantul nu este altceva decît limita spre care tinde operația. Iar neantul astfel definit reprezintă chiar desființarea totului. Iată teza. Ajunge s-o privim sub această formă pentru a observa ce absurditate conține.

O idee construită în întregime de spirit nu este o idee decît dacă toate părțile ei componente sînt în stare să coexiste: s-ar reduce la o simplă vorbă goală dacă elementele întrunite ca s-o alcătuiască se resping între ele pe măsură ce le asamblăm. Cînd am definit cercul mi-am reprezentat fără probleme un cerc negru sau alb, de carton, fier sau cupru, un cerc transparent sau opac – dar nu un cerc pătrat, pentru că legea generării cercului exclude posibilitatea ca să delimitezi această figură prin linii drepte. Astfel spiritul meu își poate reprezenta ca desființat orice lucru existent, dar dacă desființarea lui prin spirit este o operație care presupune să se efectueze asupra unei părți a totului și nu asupra Totului însuși, atunci extinderea la totalitatea lucrului ar putea deveni absurdă, contradictorie, iar ideea unei desființări a totului ar prezenta poate aceleași caracteristici ca ale unui cerc pătrat: ea n-ar mai fi decît o vorbă. Să cercetăm deci îndeaproape mecanismul operației.

În fapt, obiectul care se suprimă este sau exterior sau interior: este un lucru sau o stare de conștiință. Să vedem primul caz. Desființez prin gîndire un obiect exterior: în locul în care era, „nu mai există nimic". Nimic din acest obiect, desigur, dar un alt obiect i-a luat locul: în natură nu există vid absolut. Să admitem totuși că vidul absolut este posibil; dar nu la acest vid mă gîndesc cînd spun că obiectul, o dată desființat, lasă locul neocupat, căci e vorba de ipoteza unui *loc*, adică a unui gol nelimitat prin contururi precise, un fel de *lucru*. Golul respectiv nu este deci, în fond, decît absența cutărui obiect determinat, care la început era aici, acum este în altă parte și, în măsura în

care nu mai este la vechiul loc, lasă în urmă golul de el însuși, ca să spunem așa. O ființă care n-ar fi înzestrată cu memorie sau previziune n-ar pronunța niciodată cuvintele „gol" sau „neant"; ar exprima doar ceea ce este și ce percepe; or, ceea ce este și ceea ce se percepe este prezența unui lucru sau altul, niciodată *absența*. Nu există absență decît pentru o ființă capabilă de amintire și așteptare. Ea își amintește un obiect și se așteaptă, poate, să-l întîlnească: găsește un altul și își exprimă dezamăgirea așteptării, născută ea însăși din amintire, spunînd că nu mai găsește nimic, că se izbește de neant. Chiar dacă nu se aștepta să întîlnească obiectul, este o posibilă așteptare a lui, este de asemenea dezamăgirea eventualei sale așteptări, pe care o exprimă spunînd că nu mai este unde era. Ceea ce vede în realitate, ceea ce va izbuti să gîndească efectiv, este prezența vechiului obiect într-un loc nou sau a unui nou obiect în locul vechi; restul, tot ce se exprimă prin cuvinte ca neant sau gol, nu este atît gîndire, cît afecțiune sau, ca să vorbim mai exact, o colorare afectivă a gîndirii. Ideea desființării sau a neantului parțial se formează deci în cursul substituirii unui lucru prin altul, îndată ce substituirea este gîndită de un spirit care ar prefera să mențină vechiul lucru în locul celui nou sau care concepe cel puțin această preferință ca posibilă. Ea implică de partea subiectivă o preferință, de partea obiectivă o substituire și nu este altceva decît o combinație sau, mai curînd, o interferență între sentimentul preferinței și ideea de substituire.

Acesta este mecanismul operației prin care spiritul nostru desființează un obiect și ajunge să și-l reprezinte, în lumea exterioară, ca pe un neant parțial. Acum să vedem cum și-l reprezintă în interiorul său. Ceea ce vedem noi sînt fenomene care se produc și nu, firește, fenomene care nu se produc. Încerc un sentiment sau o emoție, concep o idee, iau o hotărîre: conștiința mea percepe aceste fapte care sînt tot atîtea *prezențe*, și nu există momente sau fapte de acest fel care să nu-mi fie prezente. Pot întrerupe prin gîndire cursul vieții mele interioare, pot presu-

pune că dorm fără vise sau că am încetat să exist; dar în clipa în care am făcut asemenea presupunere mă concep, mă imaginez veghind asupra somnului meu sau supraviețuind dispariției mele și nu renunț la autopercepția dinlăuntru decît pentru a mă refugia în percepția exterioară de sine. Înseamnă că plinul succede întotdeauna plinului și că o inteligență care n-ar fi decît inteligență, care n-ar avea nici regret, nici dorință, care și-ar coordona mișcarea cu mișcarea obiectului său, n-ar concepe chiar o absență sau un gol. Concepția golului se naște cînd conștiința, stăruind asupra sa însăși, rămîne legată de amintirea unei stări vechi, în timp ce este prezentă cealaltă. Ea este doar o comparație între ceea ce este și ceea ce ar putea sau ar trebui să fie, între plin și plin. Pe scurt, indiferent că e vorba de un gol de materie sau de conștiință, *reprezentarea golului este întotdeauna o reprezentare plină, care se rezolvă prin analiza a două elemente pozitive: ideea, distinctă sau confuză, a unei substituiri și sentimentul, încercat sau imaginat, al unei dorințe sau al unui regret.*

Din această dublă analiză rezultă că ideea neantului absolut, înțeles ca o desființare a totului, este o idee autodistructivă, o pseudo-idee, o simplă vorbă. Dacă a suprima un lucru constă în a-l înlocui cu altul, dacă a gîndi absența unui lucru nu este posibil decît prin reprezentarea mai mult sau mai puțin explicită a prezenței altuia, în fine, dacă desființarea înseamnă mai întîi substituire, ideea unei „desființări a totului" este la fel de absurdă ca ideea unui cerc pătrat. Absurditatea nu sare în ochi, pentru că nu există obiect particular care să nu poată fi supus desființării: și atunci, din faptul că nu este interzisă suprimarea prin gîndire a fiecărui lucru în parte, se conchide că este posibil să le imaginăm suprimate pe toate împreună. Nu se observă că suprimarea fiecărui lucru în parte înseamnă înlocuirea treptată prin altul, și că din acel moment suprimarea totului absolut reprezintă o veritabilă contradicție în termeni, fiindcă această

operaţie ar însemna distrugerea condiţiei care îi îngăduie să se înfăptuiască.

Dar iluzia este îndărătnică. Pentru că suprimarea unui lucru înseamnă *de fapt* substituirea altuia, nu se trage concluzia, nu se vrea să se tragă concluzia că desfiinţarea unui lucru *prin gîndire* implică substiuirea prin gîndirea a unui lucru nou celui vechi. Se va accepta că un lucru este întotdeauna înlocuit cu altul şi chiar că spiritul nostru nu poate gîndi dispariţia unui obiect exterior sau interior fără a ne reprezenta – e drept, într-o formă nedeterminată şi confuză – că un alt obiect i se substituie. Dar se va adăuga că reprezentarea unei dispariţii este aceea a unui fenomen ce se produce în spaţiu sau cel puţin în timp, că implică evocarea unei imagini pentru a face apel la intelectul pur. Ni se va spune să nu mai vorbim deci despre dispariţie sau desfiinţare: aici sînt operaţii fizice. Să nu ne mai reprezentăm că obiectul A este desfiinţat sau absent. Spunem doar că îl gîndim „inexistent". A-l desfiinţa înseamnă a acţiona asupra lui în timp, poate şi în spaţiu; a accepta deci condiţiile existenţei spaţiale şi temporale, a accepta solidaritatea ce leagă un obiect de toate celelalte şi a-l împiedica să dispară fără a fi înlocuit de îndată. Dar putem renunţa la aceste condiţii: a ajunge ca, printr-un efort de abstractizare, să evocăm reprezentarea obiectului A singur, ca să convenim mai întîi a-l considera existent şi dintr-o trăsătură de condei intelectual, să anulăm această clauză. Printr-un decret al nostru obiectul va fi atunci inexistent.

Fie. Anulăm pur şi simplu clauza. Să nu credem că trăsătura noastră de condei este suficientă sieşi şi că poate fi ruptă de restul lucrurilor. Se va vedea că aduce cu sine, vrînd-nevrînd, toate cele de la care voiam să ne sustragem. Într-adevăr, să comparăm cele două idei ale obiectului A socotit ca real şi ale aceluiaşi obiect socotit „inexistent".

Ideea obiectului A presupus ca existent nu este decît reprezentarea obiectului A, căci nu-ţi poţi reprezenta un obiect fără să-i atribui prin aceasta o anumită realitate. Între a gîndi un

obiect şi a-l gîndi ca existînd nu e absolut nici o diferenţă: Kant a pus în lumină chestiunea prin a sa critică a argumentului ontologic. De atunci, ce înseamnă a gîndi obiectul A ca inexistent? A ni-l reprezenta ca inexistent nu poate însemna să retragi din ideea de obiect A, ideea atributului „existenţă", pentru că – încă o dată – reprezentarea existenţei obiectului este inseparabilă de reprezentarea obiectului şi face una cu el. A-ţi reprezenta obiectul A ca inexistent nu poate însemna deci, decît *a adăuga* ceva ideii lui: într-adevăr, se adaugă ideea unei *excluderi* a acestui obiect particular prin realitatea actuală în general. A gîndi obiectul A inexistent înseamnă, mai întîi, a gîndi obiectul, prin urmare, a-l gîndi ca existînd; apoi înseamnă a gîndi o altă realitate, cu care este incompatibil. Numai că este inutil să ne reprezentăm explicit această realitate; nu avem a ne ocupa de ceea ce este ea; ajunge să ştim că izgoneşte obiectul A, singurul care ne interesează. De aceea ne gîndim la izgonire mai curînd decît la cauza care izgoneşte. Dar această cauză nu este mai puţin prezentă în spirit; se află aici în stare implicită, ceea ce izgoneşte fiind inseparabil de izgonire, aşa cum mîna ce ţine condeiul este inseparabilă de trăsătura de condei care anulează. Actul prin care se declară un obiect ca ireal presupune deci existenţa realului în general. Cu alte cuvinte, a-ţi reprezenta un obiect ca ireal nu poate însemna să-l lipseşti de orice fel de existenţă, pentru că reprezentarea unui obiect este obligatoriu a obiectului existînd. Un asemenea act înseamnă a declara că existenţa legată prin spirit de obiect şi inseparabilă de reprezentarea sa este o existenţă ideală, aceea a unui simplu posibil. Dar idealitatea unui obiect, simpla posibilitate a unui obiect, nu au sens decît în raport cu o realitate care izgoneşte acest obiect incompatibil cu ea în regiunea idealului sau simplului posibil. Consideraţi existenţa mai puternică, mai substanţială, dar astfel existenţa diminuată, mai slabă a simplului posibil va deveni realitatea însăşi, neputînd atunci să vă mai reprezentaţi obiectul ca inexistent. Cu alte cuvinte – oricît de stranie vi s-ar

părea aserțiunea noastră – este mai mult și nu mai puțin, *în ideea unui obiect conceput ca „neexistînd", decît în ideea aceluiași obiect conceput ca „existînd", căci ideea obiectului „neexistînd" este obligatoriu ideea obiectului „existînd", cu – în plus – reprezentarea unei excluderi a obiectului de către realitatea actuală luată în bloc.*

Dar se va susține că reprezentarea inexistentului nu este desprinsă destul de orice element imaginativ, negativ. „Contează puțin, se va spune, că irealitatea unui lucru constă în izgonirea lui de către altele. Nu vrem să știm nimic despre aceasta. Nu sîntem oare liberi să ne îndreptăm atenția unde și cum ne place? Ei bine, după ce s-a evocat reprezentarea unui obiect, presupus astfel ca existent, doar vom lipi la afirmație un *ne* și va fi suficient ca să-l gîndim ca neexistînd. Este o operație total intelectuală, independentă de ceea ce se petrece în afara spiritului. Gîndim deci nu contează ce, sau gîndim tot, apoi punem pe marginea gîndirii un *ne* ce recomandă respingerea a ceea ce conține: desființăm astfel în chip ideal toate lucrurile prin simplul fapt că decretăm „desființarea". În fond, chiar din pretinsa putere inerentă negației rezultă în acest caz toate dificultățile și erorile. Se consideră negația ca simetrică afirmației. Se imaginează că negația, ca și afirmația, își sînt suficiente lor înșile. Din acel moment negația ar avea, ca și afirmația, puterea de a crea idei, cu singura deosebire că ar fi idei negative. Afirmînd un lucru, apoi altul și așa la nesfîrșit, elaborez ideea de Tot: la fel, negînd un lucru, apoi altele, în fine, negînd Totul, s-ar ajunge la ideea de nimic. Dar tocmai această identificare ni se pare arbitrară. Se ignoră faptul că, dacă afirmația este un act complet al spiritului, care poate izbuti să formeze o idee, negația nu e decît jumătatea unui act intelectual căruia i se subîntinde sau, mai curînd, îi restituie cealaltă jumătate într-un viitor nedeterminat. Nu se observă nici că, dacă afirmația este un act al inteligenței pure, negația include un element extra-inte-

lectual şi tocmai pătrunderii unui element străin îi datorează negaţia specificul său.

Ca să începem cu al doilea aspect, remarcăm că a nega înseamnă întotdeauna a îndepărta o afirmaţie posibilă[3]. Negaţia nu este decît o atitudine a spiritului faţă de o afirmaţie posibilă. Cînd spun: „această tablă este neagră" vorbesc chiar despre tablă: am văzut-o neagră şi judecata mea formulează ceea ce am văzut. Dar dacă spun: „această tablă nu este albă", eu nu exprim sigur ceva pe care l-am perceput, căci am văzut negrul şi nu o absenţă a albului. În fond, deci, nu pe tabla însăşi îmi sprijin judecata, ci mai curînd pe judecata care o declară albă. Judec o judecată şi nu tabla. Propoziţia „această tablă nu este albă" implică faptul că aţi putea s-o credeţi albă, că o consideraţi aşa sau eu o voi crede aşa: eu vă previn sau mă avertizez pe mine însumi că această judecată e de înlocuit cu alta pe care, ce-i drept, o las nedeterminată. Astfel, în timp ce afirmaţia se sprijină direct pe lucru, negaţia nu-l are în vedere decît indirect, printr-o afirmaţie interpusă. O propoziţie afirmativă exprimă o judecată sprijinită pe obiect; o propoziţie negativă exprimă o judecată bazată pe o judecată. *Negaţia diferă deci de afirmaţia propriu-zisă prin aceea că este de al doilea grad: ea afirmă ceva despre o afirmaţie care afirmă ceva despre un obiect.*

Dar de aici nu rezultă numaidecît că negaţia nu este faptul unui spirit pur, vreau să spun a unui spirit desprins de orice temei, aşezat în faţa obiectelor şi nevrînd să aibă de-a face decît cu ele. Îndată ce negăm, dăm o lecţie altora sau nouă înşine. Se ia deoparte un interlocutor, real sau posibil, care se înşală şi care este avertizat. El afirmă ceva: îl prevenim că va trebui să afirme altceva (fără a specifica totuşi afirmaţia care ar trebui substituită). Nu mai este atunci doar o persoană şi un obiect în prezenţa altuia; în faţa obiectului e o persoană vorbind unei persoane, combătînd-o şi ajutînd-o în acelaşi timp; e un început de societate. Negaţia vizează pe cineva şi nu numai ceva, ca operaţia intelectuală pură. Ea este de esenţă pedagogică

și socială. Corectează sau mai curînd avertizează, persoana avertizată și corectată putînd, de altfel, să fie printr-un fel de dedublare, chiar aceea care vorbește.

Aceasta a fost referitor la al doilea aspect al negației. Să-l vedem pe primul. Spuneam că negația nu este niciodată decît jumătatea unui act intelectual, căruia i se lasă cealaltă jumătate nedeterminată. Dacă enunț propoziția negativă, „această tablă nu este albă", înțeleg prin aceasta că trebuie să substituiți judecății dumneavoastră „tabla este albă" o altă judecată. Vă dau un avertisment, iar avertismentul se bazează pe necesitatea unei substituiri. Cît despre ceea ce trebuie să substituiți afirmației dumneavoastră, eu nu vă spun nimic, e adevărat. Aceasta, poate pentru că nu știu culoarea tablei, dar mai curînd pentru că momentan ne interesează doar culoarea albă, iar eu trebuie numai să vă anunț că va trebui substituită albului o altă culoare, fără a preciza care. O judecată negativă este deci o judecată care arată că este locul să substituim unei judecăți afirmative o altă judecată afirmativă, natura acesteia nefiind specificată, uneori, pentru că se ignoră, cel mai adesea pentru că nu prezintă interes actual, atenția neîndreptîndu-se decît asupra celei dintîi. Astfel, de cîte ori lipesc un *ne* unei afirmații, de cîte ori neg, săvîrșesc două acte bine determinate: 1. mă interesez de ceea ce afirmă unul dintre semenii mei sau de ceea ce urmează a spune, sau de ceea ce ar fi putut spune un alt eu pe care îl previn; 2. anunț că o a doua afirmație, căreia nu-i specific conținutul, va trebui să fie substituită celei pe care o am în față. Dar într-unul din aceste două acte nu va găsi altceva decît afirmația. Caracterul *sui-generis* al negației vine din suprapunerea primului act peste al doilea. Deci în zadar aș mai atribui negației puterea de a crea idei *sui-generis,* simetrice celor create de afirmație și îndreptate în sens contrar. Nici o idee nu va ieși din ea, căci nu are alt conținut decît al judecății afirmative pe care o judecă.

Mai precis, să luăm în considerare o judecată existențială și nu una atributivă. Dacă spun: „obiectul A nu există", înțeleg prin aceasta mai întîi, că s-ar putea crede că obiectul A există: de altfel, cum să gîndești obiectul A fără a-l gîndi ca existînd, și ce diferență poate să fie – încă o dată – între ideea obiectului A existînd și ideea, pur și simplu, a obiectului A? Deci, numai prin faptul că spun „obiectul A" îi atribui un fel de existență, fie și numai a unui posibil, adică a unei idei pure. Și, prin urmare, în judecata „obiectul A nu este" există mai întîi o afirmație precum: „obiectul A a fost" sau „obiectul A va fi", sau, mai general: „obiectul A există cel puțin ca un simplu posibil". Acum, cînd adaug cele două cuvinte „nu este", ce pot înțelege prin aceasta decît că, dacă se merge mai departe, dacă obiectul posibil ia rolul obiectului real, ne înșelăm, și că posibilul este exclus din realitatea actuală ca incompatibil cu ea? Judecățile care admit non-existența unui lucru sînt deci judecăți care formulează o opoziție între posibil și actual (adică între două feluri de *existență*, una gîndită și alta constatată), în cazuri în care o persoană, reală sau imaginară, crede pe nedrept că un anumit posibil se realizase. În locul acestui posibil există o realitate care diferă de el și îl izgonește: judecata negativă exprimă această opoziție, dar o exprimă sub o formă intenționat incompletă, pentru că se adresează unei persoane care, ipotetic, se interesează exclusiv de posibilul arătat și nu vrea să știe prin ce fel de realitate este înlocuit. Expresia substituirii este deci obligată să se ciuntească. În loc de a afirma că un al doilea termen s-a substituit primului, se va menține atenția asupra celui dintîi, și numai asupra lui, cum a fost de la început. Și fără a ieși din primul, se va afirma implicit că un al doilea termen îl înlocuiește spunînd că primul „nu este". Astfel, se va judeca o judecată, în loc să se judece un lucru. Vor fi avertizați alții sau mă voi avertiza pe mine însumi asupra unei posibile erori, în loc să aduc o informație pozitivă. Suprimați orice intenție de acest fel, restituiți conștiinței caracterul său exclusiv științ-

țific sau filosofic, presupuneți, cu alte cuvinte, că realitatea vine să se încadreze singură într-un spirit care nu se preocupă decît de lucruri și se interesează de persoane: se va afirma că cutare sau cutare lucru este, nu se va afirma niciodată că un lucru nu este.

De unde provine deci perseverența în a pune afirmația și negația pe aceeași treaptă și a le înzestra cu o egală obiectivitate? De unde vine atîta grijă pentru recunoașterea a ceea ce negația are subiectiv, artificial, trunchiat, față de spiritul uman și mai ales față de viața socială? Motivul este că negația și afirmația se exprimă prin propoziții, iar propozițiile fiind formate din *cuvinte* ce simbolizează concepte, sînt legate de viața socială și de inteligența umană. Cînd spun „solul este umed" sau „solul nu este umed", în ambele cazuri termenii „sol" și „umed" sînt concepte mai mult sau mai puțin artificial create de spiritul omului, adică extrase de libera inițiativă a continuității de experiență. În ambele cazuri aceste concepte sînt reprezentate de aceleași cuvinte convenționale. În ambele cazuri se poate chiar spune că propoziția vizează un scop social și pedagogic, pentru că prima comunică un adevăr așa cum a doua previne o eroare. Dacă ne situăm pe acest punct de vedere, care este al logicii formale, a afirma și a nega sînt într-adevăr două acte simetrice, primul stabilind un raport de armonie, iar al doilea de nepotrivire între subiect și atribut. Dar cum de nu vedem că simetria este exterioară, iar asemănarea superficială? presupuneți că limbajul s-a desființat, că societatea e dizolvată, că la om s-a atrofiat orice inițiativă intelectuală, orice putință de a se dedubla și de a se judeca pe sine: umiditatea solului va continua să existe, în stare să fie receptată de senzație și să trimită o vagă reprezentare inteligenței buimace. Inteligența va continua să afirme în termeni impliciți. De aceea nici conceptele distincte, nici cuvintele, nici dorința de a răspîndi adevărul și de a se înnobila pe sine nu sînt de aceeași esență cu afirmația. Dar această inteligență pasivă care urmărește pas cu pas expe-

rienţa, care nu avansează, nici nu zăboveşte pe calea realului, n-ar avea poftă să nege. Ea n-ar putea primi pecetea negaţiei căci – încă o dată – ceea ce există se poate consemna, dar inexistenţa inexistentului nu. Pentru ca o asemenea inteligenţă să ajungă la negaţie ar trebui să se deştepte din toropeală, să exprime dezamăgirea unei aşteptări reale sau posibile, să corecteze o eroare actuală sau eventuală, în fine, să-şi propună a da lecţii altora sau ei însăşi.

Va fi destul de greu de înţeles exemplul ales de noi, dar nu va fi mai puţin instructiv, iar argumentul mai ilustrativ. Dacă umiditatea poate fi consemnată automat, se va spune că e la fel şi pentru neumiditate, căci uscatul, ca şi umedul, pot comunica impresii sensibilităţii, care le va transmite ca reprezentări mai mult sau mai puţin distincte inteligenţei. În acest sens, negarea umidităţii ar fi un lucru la fel de obiectiv, de pur intelectual, la fel de rupt de orice intenţie pedagogică precum e şi afirmaţia. Dar să privim mai îndeaproape: se va vedea că propoziţia negativă „solul nu este umed" şi propoziţia afirmativă „solul este uscat" au conţinuturi total diferite. A doua implică faptul că se cunoaşte uscatul, că s-au încercat senzaţiile specifice, tactile sau vizuale, de pildă, aflate la baza acestei reprezentări. Prima nu pretinde nimic asemănător: ea putea la fel de bine să fie formulată de un peşte inteligent, care n-a cunoscut decît umedul. E drept, acest peşte ar fi trebuit să se fi ridicat pînă la distingerea realului şi a posibilului şi să fie preocupat de a o lua înaintea congenerilor săi, care admit ca posibile numai condiţiile de umiditate în care trăiesc ei. Dacă vă menţineţi în termenii precişi ai propoziţiei „solul nu este umed" veţi constata că ea înseamnă două lucruri: 1. s-ar putea crede că solul este umed; 2. de fapt, umiditatea este înlocuită de o anumită calitate x. Această realitate rămîne nedeterminată, fie pentru că nu este o cunoştinţă pozitivă, fie pentru că nu prezintă nici un interes actual pentru persoana căreia i se adresează negaţia. A nega înseamnă deci întotdeauna a prezenta sub o formă ciuntită un

sistem de două afirmații, una determinată care se sprijină pe un anumit sistem de două afirmații: una determinată care se sprijină pe un anumit posibil, alta nedeterminată, referindu-se la o realitate necunoscută sau indiferentă care înlocuiește această posibilitate; a doua afirmație este virtual conținută în judecata bazată pe prima, judecată care este însăși negația. Iar ceea ce dă negației caracterul ei subiectiv este tocmai că, în constatarea unei înlocuiri nu ține seama decît de înlocuit și nu se interesează de înlocuitor. Înlocuitul nu este decît ca o creație a spiritului. Pentru a continua să-l vedem și să vorbim despre el trebuie întors spatele realității, care curge din trecut către prezent, dinapoi înainte. Este ceea ce facem cînd negăm. Ne dăm seama de schimbare sau, mai general, de substituire, așa cum vede drumul vehiculului un călător care privește în urmă și, clipă de clipă, nu vrea să știe decît de punctul în care nu se mai află; el nu și-ar determina niciodată poziția actuală decît față de ceea ce a părăsit, în loc să o exprime în funcție de ea însăși.

În rezumat, pentru un spirit care ar urma pur și simplu firul experienței n-ar exista vid, nici neant, chiar relativ sau parțial, și nici negație. Un asemenea spirit ar vedea succedîndu-se fapte după fapte, stări după stări, lucruri după lucruri. Ceea ce ar remarca în orice clipă ar fi lucruri existente, stări ce apar, fapte ce se produc. Ar trăi în actual și, dacă e capabil să judece, n-ar afirma niciodată decît existența prezentului.

Să înzestrăm acest spirit cu memorie și mai ales cu dorința de a insista asupra trecutului. Să-i atribuim însușirea de a disocia și distinge. El nu ar mai remarca numai starea actuală a realității care trece. Și-ar reprezenta trecerea ca pe o schimbare, deci ca pe o opoziție între ceea ce a fost și ceea ce este. Și cum nu există diferență esențială între un trecut rememorat și unul imaginat, spiritul se va ridica la reprezentarea posibilului în general.

Se va îndrepta astfel pe calea negației. Și mai ales va fi pe punctul de a-și fi reprezentat o dispariție. Totuși nu va ajunge încă pînă acolo. Pentru a-și reprezenta faptul că un lucru a

dispărut, nu-i de ajuns să vadă opoziția dintre trecut și prezent; mai trebuie și să ignore prezentul, să insiste asupra trecutului și să gîndească opoziția trecutului cu prezentul numai în termenii trecutului, fără a-și mai închipui prezentul.

Ideea desființării nu este deci o idee pură; ea implică regretul trecutului sau conceperea lui ca regretabil, în sensul că sînt motive de a stărui asupra lui. Această idee se naște cînd fenomenul substituirii este tăiat în două de spirit care nu ține seama decît de prima jumătate, pentru că nu-l interesează decît ea. Suprimați orice interes, orice afecțiune: nu mai rămîne decît realitatea care curge și cunoașterea mereu reînnoită a stării sale prezente pe care ne-o impune.

Pînă la desființarea negației, care este o operație mai generală, nu e acum decît un pas. Ajunge să ne reprezentăm opoziția a ceea ce este nu față de ce a fost, ci și față de tot ce ar fi putut să fie. Iar exprimarea opoziției trebuie făcută în funcție de ce putea să fie și nu de ceea ce este, să se afirme existența actualului nevăzînd decît posibilul. Formula ce se obține astfel nu mai exprimă doar o dezamăgire a individului: ea este dată pentru a corecta sau preveni o eroare, presupusă a fi mai curînd eroarea semenului. În acest sens negarea are un caracter pedagogic și social.

O dată negația formulată, ea prezintă un aspect simetric cu acela al afirmației. Atunci ni se pare că, dacă afirmația era a unei realități obiective, negația trebuie să afirme o nerealitate la fel de obiectivă și, ca să spunem așa, la fel de reală. Aici concomitent nu avem și avem dreptate: nu avem pentru că negația nu s-ar putea obiectiva în ce are negativ: avem dreptate totuși, prin faptul că negarea unui lucru implică afirmarea latentă a înlocuirii sale prin alt lucru, lăsat sistematic deoparte. Dar forma negativă a negației beneficiază de afirmarea care se află în adîncul ei: călărind pe corpul realității pozitive de care este legată, această fantomă se obiectivează. Astfel se formează ideea de gol sau de neant parțial, un lucru pomenindu-se înlocuit

nu de un alt lucru, ci de golul pe care îl lasă, adică de negarea de sine. Cum această operaţie se aplică oricărui lucru, noi o presupunem efectuîndu-se asupra fiecărui lucru succesiv şi, în fine, efectuată asupra lucrurilor în bloc. Se obţine astfel ideea „neantului absolut". Dacă analizăm acum această idee a Nimicului descoperim că ea este în fond ideea Totului, în plus, cu o mişcare a spiritului ce sare continuu de la un lucru la altul, refuză statul pe loc şi îşi concentrează întreaga atenţie asupra acestui refuz, nedeterminîndu-şi niciodată poziţia actuală decît în raport cu ceea ce a părăsit. Este deci o reprezentare cît se poate de largă şi plină, la fel de plină şi largă pe cît este ideea de Tot, cu care se înrudeşte cel mai strîns.

Cum să opui atunci ideea de Nimic aceleia a Totului? Nu se vede oare că înseamnă a opune plinul plinului şi că chestiunea de a şti „pentru ce există ceva" reprezintă o chestiune lipsită de sens, o pseudo-problemă ridicată pe marginea unei pseudo-idei? Totuşi, trebuie să spunem încă o dată pentru ce această fantomă a problemei bîntuie spiritul cu o asemenea perseverenţă. În zadar arătăm că, în reprezentarea unei „desfiinţări a realului" nu există decît imaginea tuturor realităţilor, alungîndu-se unele pe altele mereu, în cerc. În zadar adăugăm că ideea inexistenţei nu este decît aceea a izgonirii unei existenţe imponderabile, sau existenţa „simplu posibilă", de către o existenţă mai substanţială, care ar fi adevărata realitate. În zadar găsim în forma *sui-generis* a negaţiei ceva extra-intelectual, negarea fiind judecata unei judecăţi, un avertisment dat celuilalt sau sieşi, încît ar fi absurd să-i atribuim puterea de a crea reprezentări de un gen nou, idei fără conţinut. Persistă mereu convingerea că înaintea lucrurilor sau cel puţin sub lucruri se află neantul. Dacă se caută raţiunea acestui fapt, ea este descoperită tocmai în elementul afectiv, social şi care practic dă forma specifică negaţiei. Spunem că cele mai mari dificultăţi filosofice se nasc din faptul că formele acţiunii umane se aventurează în afara propriului domeniu. Sîntem făcuţi pentru a acţiona mai mult decît pentru a gîndi;

sau, mai curînd, cînd urmărim mişcarea naturii noastre este pentru a acţiona ce gîndim. Nu trebuie deci să ne mirăm că deprinderile acţiunii le influenţează pe cele ale reprezentării şi că spiritul nostru observă întotdeauna lucrurile în ordinea în care avem obiceiul să ni le înfăţişăm cînd ne propunem să acţionăm asupra lor. Or, după cum remarcam mai sus, este incontestabil că orice acţiune umană îşi are punctul de plecare într-o insatisfacţie şi, prin aceasta, într-un sentiment al absenţei. Nu am acţiona dacă nu ni s-ar propune un scop şi nu căutăm un lucru decît pentru că îi simţim lipsa. Acţiunea noastră procedează astfel de la „nimic" la „ceva" şi are ca esenţă să brodeze „ceva" pe canavaua „nimicului". La drept vorbind, nimicul de care e vorba nu-i atît absenţa unui lucru, cît a unei utilităţi. Dacă voi conduce un vizitator într-o cameră nemobilată, îl avertizez că „nu este nimic". Eu ştiu că totuşi camera e plină de aer dar, cum nu pe aer ne aşezăm, camera nu conţine nimic din ceea ce, momentan, pentru vizitator şi pentru mine însumi înseamnă ceva. În general, munca umană constă în a crea utilitate; şi cît timp munca nu a făcut asta, nu există „nimic", nimic din ceea ce am vrut să obţinem. Astfel ne trecem viaţa acoperind goluri, pe care inteligenţa noastră le concepe sub influenţa extraintelectuală a dorinţei şi regretului, sub presiunea necesităţilor vitale: iar dacă prin gol se înţelege absenţa utilităţii şi nu a lucrurilor, se poate spune, în acest sens foarte relativ, că noi mergem cu tenacitate de la gol la plin. Aceasta e direcţia în care merge acţiunea noastră. Speculaţia nu face la fel, ea trece de la sensul relativ la cel absolut, pentru că se exercită chiar asupra lucrurilor şi nu asupra folosului pe care nu-l aduc. Astfel se instalează în noi ideea că realitatea acoperă un gol, iar neantul, conceput ca absenţă a totului, preexistă oricărui lucru de drept, dacă nu de fapt. Aceasta e iluzia pe care am încercat să o risipim, arătînd că ideea de Nimic, dacă se pretinde să vedem în ea ideea desfiinţării oricărui lucru, este distructivă de sine şi se reduce la o simplă vorbă; dacă, dimpotrivă, este cu

adevărat o idee, în ea se găsește tot atîta materie cît în ideea de Tot.

*

Această îndelungă analiză a fost necesară spre a releva că *o realitate care își este suficientă sieși nu este cu necesitate străină duratei*. Dacă se trece (conștient sau inconștient) prin ideea neantului pentru a se ajunge la cea a ființei, Ființa la care ajungem este o esență logică sau matematică, deci atemporală. De aceea se impune o concepție statică a realului: totul pare dat o dată pentru totdeauna. Dar trebuie să ne deprindem a gîndi ființa direct, fără ocoluri, fără a ne adresa întîi fantomei neantului care se interpune între ființă și noi. Trebuie încercat să vedem pentru a vedea și nu să vedem pentru a acționa. Atunci Absolutul ni se dezvăluie foarte aproape de noi, ba într-o anumită măsură, în noi. El este de esență psihologică și nu matematică sau logică. El trăiește cu noi. Ca și noi – prin anumite laturi, infinit mai concentrate și mai adunate asupra lui însuși – Absolutul durează.

*

Dar ne gîndim noi vreodată la adevărata durată? Aici ar fi necesară încă o luare directă de contact. Nu vom întîlni durata printr-un ocol: trebuie să ne introducem la ea dintr-o dată. Cel mai adesea inteligența refuză s-o facă, deprinsă a gîndi mișcarea prin intermediul imobilului.

Într-adevăr, rolul inteligenței este de a ne veghea acțiunile. Or, ceea ce ne interesează la acțiune este rezultatul; dacă scopul este atins, mijloacele contează prea puțin. De aici tendința noastră totală către țelul propus, încredințîndu-ne lui mai ales pentru că din idee devine act. Iar de aici rezultă că singurul temei reprezentat explicit în spiritul uman este acela pe care se bazează activitatea noastră: mișcările constitutive ale acțiunii însăși sau scapă conștiinței, sau nu-i parvin decît confuz. Să ne uităm la un act foarte simplu, precum acela de a ridica brațele. Ce s-ar întîmpla dacă ar trebui să ne imaginăm dinainte toate

contracţiile şi tensiunile elementare pe care le implică, sau chiar să le percepem, una cîte una, în timp ce se efectuează? Spiritul se duce direct la ţintă, adică la viziunea schematică şi simplificată a actului presupus ca efectuat. Atunci, dacă nici o reprezentare antagonistă nu neutralizează efectul acestei presupuneri, mişcările corespunzătoare vin de la sine să umple schema, parcă aspirate de golul interstiţiilor sale. Inteligenţa nu reprezintă deci pentru activitate decît scopuri de atins, adică puncte de spirjin. Şi de la un ţel atins la altul, de la un punct de sprijin la altul, activitatea noastră trece printr-o serie de salturi, în timpul cărora conştiinţa se abate pe cît posibil de la mişcarea în curs de efectuare, pentru a nu vedea decît imaginea anticipată a mişcării efectuate. Or, ca să-şi reprezinte conştiinţa, imobil, rezultatul actului ce se efectuează, inteligenţa trebuie să perceapă, tot imobil, mediul în care se încadrează acest rezultat. Activitatea noastră se încadrează în lumea materială. Dacă materia ne apare ca o curgere continuă, nu vom stabili termen pentru nici una din acţiunile noastre. Le-am simţi pe fiecare dizolvîndu-se în pas cu efectuarea şi nu am anticipa un viitor care aleargă mereu. Pentru ca activitatea noastră să sară de la *act* la *act*, trebuie ca materia să treacă de la *stare* la *stare*, căci numai într-o stare a lumii materiale poate acţiunea încadra un rezultat şi deci îl poate efectua. Dar materia se prezintă chiar aşa?

A priori, se poate prezuma că percepţia noastră adoptă măsuri ca să abordeze materia în acest fel. Într-adevăr, sînt coordonate între ele organele senzoriale şi motorii. Or, primele simbolizează însuşirea noastră de a percepe, iar celelalte însuşirea de a acţiona. Sub o formă vizibilă şi tangibilă organismul ne dezvăluie astfel acordul perfect dintre percepţie şi acţiune. Dacă, deci, activitatea noastră urmăreşte întotdeauna un *rezultat* în care momentan se încadrează, percepţia nu trebuie să reţină din lumea materială, în orice clipă, decît o *stare* pe care se sprijină provizoriu. Aceasta este ipoteza care se oferă spiritualităţii. Este lesne de văzut că experienţa o confirmă.

De la întîia privire spre lume, chiar înainte să delimiteze *corpuri*, voi distinge în ea *calități*. O culoare urmează unei culori, un sunet unui sunet, o rezistență unei rezistențe etc. Fiecare calitate în parte este o stare ce pare să rămînă imobilă, așteptînd s-o înlocuiască alta. Totuși, fiecare calitate, la analiză, se fragmentează într-un număr enorm de mișcări elementare. Că vedem în aceasta vibrații sau ne-o reprezentăm altfel, un fapt e sigur, și anume că orice calitate înseamnă schimbare. Zadarnic vom căuta dincolo de schimbare, lucrul se schimbă: noi legăm mișcarea de un motiv numai provizoriu și spre a hrăni imaginația. Sub privirea științei motivul fuge neostenit; știința are de-a face întotdeauna doar cu mobilitatea. În cea mai mică fracțiune de secundă, în percepția cvasi-instantanee a unei calități sensibile se pot repeta milioane de oscilații, permanența unei calități sensibile constă în această repetare a mișcărilor, așa cum persistența vieții este făcută dintr-un freamăt continuu. Întîia funcție a percepției este tocmai de a surprinde o serie de schimbări elementare sub formă de calitate sau de stare simplă, printr-o muncă de condensare. Cu cît mai mare este puterea de a acționa separat a unei specii animale, cu atît mai numeroase sînt schimbările elementare pe care însușirea sa de percepție le concentrează într-una din clipe. Iar progresul trebuie să fie continuu în natură, de la ființele în care vibrează aproape la unison oscilații eterice, pînă la cele care imobilizează trilioane dintre ele în cea mai scurtă percepție simplă. Primele nu sînt decît mișcări, ultimele percep calitatea. Primele aproape că s-au lăsat prinse în angrenajul lucrurilor: celelalte reacționează, iar tensiunea capacității lor de a acționa este proporțională cu concentrarea capacității de percepție. Progresul continuă pînă la umanitatea însăși. Ești „om de acțiune" în măsura în care poți cuprinde dintr-o privire un număr mai mare de evenimente: din același motiv vedem evenimentele succesiv, unul cîte unul și ne lăsăm conduși de ele sau le surprindem, în bloc

şi le dominăm. Deci, calităţile materiei sînt tot atîtea imagini stabile ale instabilităţii sale.

În continuitatea calităţilor sensibile noi delimităm corpuri. Fiecare din ele se schimbă în fiecare clipă. Mai întîi corpul se descompune într-un grup de calităţi şi orice calitate, spuneam, constă într-o succesiune de mişcări elementare. Dar chiar dacă vedem calitatea ca stare stabilă, corpul este tot instabil prin schimbarea neîncetată a calităţilor. Corpul prin excelenţă, pe care sîntem cel mai îndreptăţiţi să-l izolăm din continuitatea materiei – pentru că reprezintă un sistem relativ închis – este corpul viu; de altfel, tocmai pentru el le desprindem pe celelalte din totalitate. Or, viaţa este evoluţie. Noi concentrăm o perioadă din această evoluţie într-o imagine stabilă pe care o numim formă, iar cînd schimbarea a devenit destul de importantă pentru a învinge fericita inerţie a percepţiei noastre, spunem despre corp că şi-a schimbat forma. În realitate, corpul îşi schimbă forma în orice clipă. Sau, mai curînd, nu există formă, pentru că forma este nemişcarea iar realitatea este mişcare. Reală este schimbarea continuă a formei: *forma nu e decît instantaneul unei tranziţii.* Deci în acest caz percepţia noastră solidifică în imagini discontinue continuitatea fluidă a realului. Cînd imaginile succesive nu diferă prea mult între ele, le considerăm ca pe nişte creşteri şi diminuări ale unei imagini *medii,* sau ca deformarea ei în diferite sensuri. Tocmai la această medie ne gîndim cînd vorbim de esenţa unui lucru, sau de lucrul însuşi.

În sfîrşit, o dată constituite, lucrurile manifestă la suprafaţă, prin schimbări de situaţie, modificările profunde ce se efectuează în sînul Totului. Atunci spunem că ele *acţionează* unele asupra altora. Acţiunea ni se prezintă sub forma mişcării. Dar noi ne luăm privirea cît mai mult posibil de la mobilitatea mişcării: cum spuneam mai sus, ceea ce ne interesează este schiţa imobilă a mişcării, mai curînd decît mişcarea însăşi. E vorba de o mişcare simplă? ne întrebăm *unde* merge ea. În orice moment ne-o reprezentăm prin poziţia scopului ei provizo-

riu. Este vorba de o mişcare complexă? vrem să ştim, înainte de toate, *ceea ce se petrece, ceea ce* face mişcarea, adică rezultatul obţinut sau intenţia care o veghează. Examinaţi îndeaproape ceea ce aveţi în spirit cînd vorbiţi de o acţiune în curs de înfăptuire. Văd bine că ideea schimbării e prezentă, dar se ascunde în penumbră. În plină lumină se află schiţa imobilă a actului presupus efectuat. Prin aceasta şi numai prin aceasta se distinge şi se defineşte actul complex. Am fi foarte încurcaţi dacă ne-am imagina mişcările inerente acţiunilor de a mînca, a bea, a lupta etc. Ne ajunge să ştim, în general şi nedeterminat că asemenea acte sînt mişcări. O dată lămurită această latură, căutăm să ne reprezentăm *planul de ansamblu* al fiecărei mişcări complexe, adică *schiţa imobilă* care le subînţelege. Şi aici cunoaşterea se bazează mai curînd pe o stare decît pe o schimbare. Acest al treilea caz este, deci, ca şi celelalte două. Că e vorba de mişcare calitativă, de mişcarea evolutivă sau extensivă, spiritul se pregăteşte să-şi formeze imagini stabile asupra instabilităţii. Şi obţine astfel trei feluri de reprezentări: 1. calităţile; 2. formele sau esenţele; 3. actele.

Acestor trei feluri de a vedea le corespund trei categorii de cuvinte: *adjectivele, substantivele* şi *verbele,* care sînt elementele primordiale ale limbajului. Adjectivele şi substantivele simbolizează deci *stări.* Dar verbul însuşi – dacă ne aflăm în partea luminată a reprezentării pe care o evocă – nu exprimă deloc altceva.

*

Acum, dacă am căuta să caracterizăm cu mai multă precizie atitudinea naturală faţă de devenire, iată ce am găsi. Devenirea este infinit de variată. Ceea ce merge de la galben la verde nu seamănă cu ceea ce merge de la verde la albastru: sînt mişcări calitative diferite. Ceea ce merge de la floare la fruct nu seamănă cu ceea ce merge de la larvă la nimfă şi de la nimfă la insecta perfectă: sînt mişcări evolutive diferite. Acţiunea de a mînca sau de a bea nu seamănă cu acţiunea de a te lupta: sînt

mişcări extensive diferite. Chiar cele trei genuri de mişcări, calitativ, evolutiv, extensiv, diferă profund. Artificiul percepţiei noastre, ca şi al inteligenţei şi al limbajului constă în a extrage din aceste deveniri foarte variate reprezentarea unică a devenirii în general, devenire nedeterminată, o simplă abstracţie care, prin ea însăşi, nu spune nimic şi la care ne gîndim rar. La această idee, mereu aceeaşi, de altfel obscură sau inconştientă, asociem în fiecare caz particular una sau mai multe imagini clare, ce reprezintă *stări* şi servesc la a distinge devenirile între ele. Tocmai combinarea unei stări specifice şi determinate, cu schimbarea generală şi nedeterminată o substituim specificităţii schimbării. Pe sub ochii noştri trece o mulţime nedefinită de deveniri divers colorate, ca să spunem aşa: noi ne pregătim să vedem simple diferenţe de culoare, adică de stare, sub care ar curge în obscuritate o devenire mereu şi pretutindeni aceeaşi, invariabil incoloră.

Să presupunem că vrem să reproducem pe un ecran o scenă însufleţită, defilarea unui regiment, de pildă. Ar fi un prim fel de a o face. Să decupăm figuri articulate reprezentînd soldaţii, să imprimăm fiecăreia mişcarea marşului – mişcare variabilă de la individ la individ, deşi comună speciei umane – şi să proiectăm totul pe ecran. Ar trebui să cheltuim pentru acest mic joc o formidabilă cantitate de muncă, iar rezultatul ar fi destul de mediocru: cum să reproduci supleţea şi varietatea viului? Este şi un al doilea fel de a proceda, mult mai lesnicios şi mai eficace în acelaşi timp. El constă în a lua o serie de instantanee ale regimentului în marş şi a le proiecta pe ecran, astfel ca ele să se înlocuiască foarte rapid unele pe altele. Aşa procedează cinematograful. Din fotografii reprezentînd fiecare regimentul într-o atitudine imobilă, el reconstituie mobilitatea regimentului care trece. Dacă am avea de-a face numai cu simple fotografii, am putea să le privim mult şi bine, nu le-am vedea însufleţindu-se: din nemişcare, chiar alăturată sieşi la infinit, nu vom face niciodată mişcare. Pentru ca imaginile să se

însuflețească, trebuie să existe undeva mișcare. Mișcarea există oarecum aici, într-adevăr; este în aparat. Pentru că banda cinematografică se derulează, punînd succesiv diversele fotografii ale scenei să se înșiruie, fiecare actor al acestei scene își recapătă mobilitatea: el își înșiră toate atitudinile succesiv pe invizibila mișcare a bandei cinematografice. Procedeul a constat deci, în fond, în a extrage din toate mișcările specifice tuturor figurilor o mișcare impersonală, abstractă și simplă, *mișcarea în general*, ca să spunem așa, în a o pune în aparat și a reconstitui individualitatea fiecărei mișcări particulare prin combinarea acestor mișcări anonime cu atitudinile personale. În aceasta constă artificiul cinematografului. El este, de asemenea, și al cunoașterii noastre. În loc să aderăm la devenirea interioară a lucrurilor, noi ne situăm în afara lor pentru a le recompune artificial devenirea. Luăm imagini aproape instantanee asupra realității care trece și, cum ele sînt caracteristice acestei realități, ne este de ajuns să le înșirăm de-a lungul unei deveniri abstracte, uniforme, invizibile, situate în fundul aparatului cunoașterii, pentru a imita ceea ce este caracteristic în devenirea însăși. Percepția, concepția, limbajul procedează în general astfel. Fie că e vorba de a gîndi devenirea, de a o exprima sau percepe, nu facem altceva decît să acționăm un fel de cinematograf interior. Am rezuma deci tot ce a precedat spunînd că *mecanismul cunoașterii uzuale este de natură cinematografică.*

Nu încape îndoială că toată această operație are un caracter practic. Fiecare din actele noastre urmărește o anumită înscriere a voinței în realitate. Între corpul nostru și celelalte corpuri se face o combinație comparabilă cu aceea dintre bucățile de sticlă ce compun o figură caleidoscopică. Activitatea noastră merge de la combinare la recombinare, imprimînd de fiecare dată caleidoscopului o nouă oscilație, dar neinteresîndu-se de ea, ci doar de noua figură. Cunoașterea în activitate a operațiilor naturii trebuie să fie întru totul simetrică cu interesul pentru propria operație. În acest sens s-ar putea spune că – dacă nu

abuzăm de un anume gen de comparaţie – *caracterul cinematografic al cunoaşterii umane a lucrurilor depinde de caracterul caleidoscopic al adaptării la ele.*

Metoda cinematografică este deci singura metodă practică, pentru că ea constă în coordonarea aspectului general al cunoaşterii cu acela al acţiunii, aşteptînd ca amănuntele fiecărui act să se coordoneze şi ele cu amănuntele cunoaşterii. Pentru ca acţiunea să fie mereu clară trebuie ca inteligenţa să fie mereu de faţă; dar pentru a însoţi astfel mersul activităţii şi a-i asigura direcţia, inteligenţa trebuie să înceapă prin a-i adopta ritmul. Discontinuă este acţiunea, ca orice pulsaţie a vieţii; discontinuă va fi deci şi cunoaşterea. Mecanismul cunoaşterii a fost elaborat după acest plan. Practic, în esenţă, poate servi el ca atare pentru speculaţie? Împreună cu mecanismul cunoaşterii, să încercăm a urmări realitatea în intimitatea ei şi să vedem ce se va întîmpla.

Asupra continuităţii unei anumite deveniri am înregistrat mai multe imagini pe care le-am legat între ele prin „devenire" în general. Dar este de la sine înţeles că nu mă pot opri aici. Ceea ce nu este determinabil nu este reprezentabil: despre „devenire în general" nu am decît o cunoaştere verbală. Aşa cum litera x desemnează o anumită necunoscută, oricare ar fi ea, tot aşa „devenirea în general", mereu aceeaşi, simbolizează o anumită tranziţie, căreia i-am făcut mai multe instantanee: despre tranziţia însăşi nu-mi spune nimic. Vreau deci să mă concentrez integral asupra tranziţiei şi să cercetez ce se petrece între două instantanee. Dar pentru că aplic aceeaşi metodă ajung la acelaşi rezultat; un al treilea instantaneu se va intercala între celelalte două. Mereu voi începe şi mereu voi pune unul lîngă altul instantaneele, fără să capăt altceva. Deci aplicarea metodei cinematografice duce la o perpetuă reîncepere, în care spiritul negăsind niciodată satisfacţie şi nevăzînd nicăieri un sprijin, se convinge pe sine că prin instabilitatea sa imită însăşi mişcarea naturii. Dar dacă, ameţindu-se singur, spiritul sfîrşeşte prin a-şi crea iluzia mobilităţii, operaţia nu-l face deloc să înainteze,

pentru că îl părăsește întotdeauna departe de capăt. Pentru a înainta în pas cu realitatea mișcătoare, ar trebui să se plaseze în ea. Instalați-vă în schimbare și veți surprinde în același timp schimbarea însăși și stările succesive în care *ar putea* oricînd să rămînă nemișcată. Dar cu aceste stări succesive, văzute din afară ca imobilități reale și nu virtuale, nu veți reconstitui niciodată mișcarea. Numiți-le, după caz, *calități, forme, poziții* sau intenții; le puteți înmulți cît vreți apropiind nelimitat între ele stările consecutive: în fața mișcării intermediare veți încerca mereu dezamăgirea copilului care, apropiind brațele deschise, ar vrea să cuprindă fumul. Mișcarea va luneca în interval, pentru că orice încercare de reconstituire a schimbării din stări presupune absurd că mișcarea este făcută din imobilități.

Este ceea ce filosofia a văzut de cum a deschis ochii. Argumentele lui Zenon din Eleea, deși au fost formulate cu altă intenție, nu spun altceva.

Să ne uităm la săgeata care zboară. În fiecare clipă, spune Zenon, ea este nemișcată, căci n-ar avea timp să se miște, adică să ocupe cel puțin două poziții succesive, decît dacă i-am acorda cel puțin două clipe. La un moment dat ea este deci în repaos într-un punct dat. Imobilă în fiecare punct al traiectoriei sale, în tot timpul în care se mișcă, săgeata este imobilă.

Da, dacă presupunem că săgeata poate vreodată *să fie* într-un punct al traiectoriei sale. Da, dacă săgeata care este de domeniul mișcării, ar coincide vreodată cu o poziție, care este de domeniul nemișcării. Dar săgeata *nu este* niciodată în nici un punct al traiectoriei sale. Cel mult trebuie spus că ea ar putea fi acolo, în sensul că trece pe acolo și i-ar fi îngăduit să se oprească. Este adevărat că, dacă s-ar opri ar și rămîne și în acest punct n-am mai avea de-a face cu mișcarea. Adevărul este că, dacă săgeata pleacă din punctul A pentru a cădea în punctul B, mișcarea ei AB este tot atît de simplă, de nedescompus ca mișcare, cum este încordarea arcului care o lansează. Asemenea șrapnelului care, explodînd înainte de a atinge solul,

acoperă cu un indivizibil pericol zona de explozie, şi săgeata care merge de la A la B îşi desfăşoară dintr-o dată indivizibila ei mobilitate, deşi pe o anumită întindere a duratei. Presupunînd o praştie cu care aţi trage din A în B; aţi putea să divizaţi întinderea elasticului? Zborul săgeţii este chiar această întindere, la fel de simplă şi nedivizată. Este un singur şi unic salt. Fixaţi-vă un punct C în cadrul intervalului parcurs şi spuneţi că într-un anumit moment săgeata era în C. Dacă ar fi fost acolo înseamnă că s-ar fi oprit şi acolo, iar atunci n-aţi mai avea o cursă de la A la B, ci două curse, una din A în C, alta din C în B, cu un interval de repaos. O mişcare unică, prin ipoteză, este în întregime o mişcare între două opriri: dacă există opriri intermediare nu mai este o mişcare unică. Iluzia vine din faptul că mişcarea, *o dată efectuată*, a lăsat de-a lungul traseului o traiectorie imobilă căreia i se poate atribui cîtă imobilitate vrem. De aici se conchide că mişcarea, *efectuîndu-se*, a lăsat în fiecare clipă sub ea o poziţie cu care coincide. Nu se vede că traiectoria se creează dintr-o bucată, chiar dacă îi trebuie un anumit timp, iar dacă se poate diviza după voie, traiectoria, o dată creată, nu s-ar putea diviza crearea ei care este un act în progres şi nu un lucru. Să presupunem că mobilul *este* într-un punct al traseului, că am secţionat cu foarfecele traseul, împărţindu-l în două şi astfel în locul traiectoriei unice de la început, avem două. Înseamnă a deosebi acte succesive acolo unde, prin ipoteză, nu există decît unul. Înseamnă a transfera chiar cursei săgeţii tot ce se poate spune despre intervalul pe care îl parcurge, adică să admitem *a priori* absurditatea că mişcarea coincide cu nemişcarea.

Nu vom stărui asupra celorlalte trei argumente ale lui Zenon. Le-am examinat în altă parte. Ne limităm a reaminti că ele constau în aplicarea mişcării de-a lungul liniei parcurse şi în presupunerea că, ceea ce este adevărat despre linie este adevărat şi despre mişcare. De pildă, linia poate fi divizată în cîte părţi vrem, ea rămîne mereu aceeaşi linie. De aici concluzia

că oricum am fragmenta mişcarea, ea este mereu aceeaşi mişcare. Se va obţine astfel o serie de absurdităţi, exprimînd toate aceeaşi absurditate fundamentală. Dar posibilitatea de a aşeza mişcarea *peste* linia parcursă nu există decît pentru un observator care, aflîndu-se în afara mişcării şi admiţînd în orice clipă posibilitatea unei opriri, pretinde să recompună mişcarea reală din aceste imobilităţi posibile. Posibilitatea dispare de îndată ce gîndirea admite continuitatea mişcării reale, despre care sîntem conştienţi cînd ridicăm un braţ sau facem un pas. Înţelegem prea bine atunci că linia străbătută între două opriri este unică şi indivizibilă, încît zadarnic am căuta să facem, în mişcarea care o trage, diviziuni corespunzînd exact diviziunii lor arbitrar alese. Linia străbătută de mobil consimte să suporte descompunerea pentru că nu are organizare internă. Dar orice mişcare este articulată interior. Ea este un salt indivizibil (care, de altfel, poate dura foarte mult) sau o serie de salturi indivizibile. Faceţi să conteze articulaţiile acestei mişcări sau, altfel, nu speculaţi pe marginea naturii sale.

Cînd Achile urmăreşte broasca ţestoasă, fiecare pas al său trebuie considerat indivizibil, fiecare pas al broaştei la fel. După un număr de paşi, Achile o va depăşi. Nimic mai simplu. Dacă ţineţi să divizaţi mai mult cele două mişcări, distingeţi de o parte şi de alta, în traseul lui Achile şi în cel al broaştei, submultipli de paşi; nu se va ivi nici o dificultate, pentru că veţi urma indicaţiile experienţei. Dar artificiul lui Zenon constă în a recompune mişcarea lui Achile după o lege aleasă arbitrar. Achile ar ajunge după un prim salt în punctul în care fusese broasca ţestoasă, după al doilea salt în punctul în care ea venise cînd el îl făcea pe primul, şi aşa mai departe. În acest caz Achile, într-adevăr, ar avea de făcut mereu un nou pas. Dar aceasta fără a spune că pentru întrecerea lui cu ţestoasa Achile poate proceda cu totul altfel. Mişcarea luată în considerare de Zenon nu este echivalentă cu mişcarea lui Achile decît dacă s-ar putea aborda mişcarea cum se abordează intervalul parcurs, deci ca

posibil de descompus după voie. Îndată ce se subscrie la această primă absurditate, toate celelalte urmează[4].

De altfel, nimic n-ar fi mai uşor decît să extindem argumentul lui Zenon la devenirea calitativă şi la cea evolutivă. S-ar regăsi aceleaşi contradicţii. Că un copil devine adolescent, apoi om în toată firea, în fine, bătrîn, se înţelege cînd se ia în considerare faptul că evoluţia vitală este însăşi realitatea: copilăria, adolescenţa, maturitatea, bătrîneţea sînt simple imagini ale spiritului, *opriri posibile* făcute pentru noi, din afară, pe calea continuităţii progresive. Dimpotrivă, să privim copilăria, adolescenţa, maturitatea şi bătrîneţea ca părţi integrante ale evoluţiei: ele devin *opriri reale* şi noi nu mai concepem cum este posibilă evoluţia, căci repausurile alăturate nu echivalează niciodată cu mişcarea. Cum să reconstitui ceea ce se face cu ceea ce este făcut? De pildă, cum să se treacă de la copilărie considerată ca *lucru*, la adolescenţă, cînd prin ipoteză s-a dat doar copilăria? Să privim mai îndeaproape: se va vedea că modul obişnuit de a vorbi, care se coordonează cu felul nostru de a gîndi, ne aduce în adevărate impasuri logice, în care ne vîrîm fără grijă, întrucît simţim confuz că ne-ar fi întotdeauna îngăduit să ieşim; într-adevăr, ajunge să renunţăm la obiceiurile cinematografice ale inteligenţei noastre. Cînd spunem „copilul devine om mare" ne ferim să aprofundăm sensul literal al expresiei. Am descoperi că, atunci cînd luăm subiectul „copil", atributul „om mare" încă nu i se potriveşte, iar cînd enunţăm atributul „om mare", nu se mai aplică subiectului „copil". Realitatea care este *trecerea* de la copilărie la vîrsta adultă, ne-a lunecat printre degete. Nu avem decît opririle imaginare „copil" şi „om mare", dar sîntem gata să spunem că una din aceste opriri *este* cealaltă, aşa cum săgeata lui Zenon *este*, după acest filosof, în toate punctele traiectoriei. Adevărul este că, dacă limbajul s-ar modela după real, n-am spune „copilul devine om mare", ci „există devenirea de la copil la om mare". În prima propoziţie „devine" este un verb cu sens nedeterminat, sortit să mascheze absurdita-

tea în care cădem atribuind starea „om mare" subiectului „copil". Verbul se comportă aproape ca mişcarea, mereu aceeaşi, a benzii cinematografice, mişcare ascunsă în aparat şi al cărei rol este de a suprapune imaginile succesive pentru a imita mişcarea obiectului real. În a doua propoziție, „devenire" este subiect. El trece în prim-plan. Reprezintă însăşi realitatea: copilăria şi vîrsta de om mare nu mai sînt decît opriri virtuale, simple imagini ale spiritului: de această dată avem de-a face cu însăşi mişcarea obiectivă şi nu cu imitația ei cinematografică. Dar primul fel de exprimare este singurul conform cu deprinderile de limbaj. Pentru a-l adopta pe al doilea ar trebui să renunțăm la mecanismul cinematografic al gîndirii.

Ar trebui să facem abstracție totală de el, pentru a risipi absurditățile teoretice pe care le promovează problema mişcării. Totul este obscuritate şi contradicție cînd se pretinde a face o tranziție folosind stări. Obscuritatea se risipeşte, contradicția cade îndată ce ne situăm în sensul tranziției, pentru a distinge în ea stări şi făcînd secțiuni transversale cu ajutorul gîndirii. În tranziție există *mai mult* decît seria de stări, adică de secțiuni posibile, în mişcări există mai mult decît seria de poziții, adică de opriri posibile. Numai că primul fel de a vedea este conform procedeelor spiritului uman; al doilea cere dimpotrivă să urcăm din nou panta deprinderilor intelectuale. Trebuie să ne mirăm dacă filosofia a dat mai întîi înapoi în fața unui asemenea efort? Grecii aveau încredere în natură, în spiritul încredințat înclinațiilor fireşti, aveau mai ales încredere în limbaj, în măsura în care exprimă firesc gîndirea. Mai curînd decît să declare că nu este îndreptățită atitudinea gîndirii şi a limbajului față de cursul lucrurilor, ei au preferat să declare că nu e îndreptățit cursul lucrurilor.

Este ceea ce au făcut fără cumpătare filosofii Şcolii eleate. Cum devenirea scandalizează deprinderile gîndirii şi se înscrie prost în cadrele limbajului, eleații au declarat-o ireală. În mişcarea spațială şi în schimbare în general, ei n-au văzut decît

pura iluzie. Se putea atenua această concluzie fără a schimba premisele, spunînd că realitatea se schimbă, dar *nu ar trebui să se schimbe*. Experienţa ne pune în faţa devenirii, iată realitatea sensibilă. Dar realitatea inteligibilă, aceea care ar trebui să fie, este şi mai reală şi, se va spune, ea nu se schimbă. Sub devenirea calitativă, evolutivă, extensivă spiritul trebuie să caute ceea ce este refractar schimbării: calitatea care se poate defini, forma sau esenţa, scopul. Acesta a fost principiul fundamental al filosofiei care s-a dezvoltat în antichitate, filosofia Formelor sau, pentru a folosi un termen mai învecinat cu greaca, filosofia Ideilor.

Cuvîntul εἶδος, pe care îl traducem prin Idee, are într-adevăr un triplu sens. El desemnează: 1. calitatea; 2. forma sau esenţa; 3. scopul sau *proiectul* actului ce se înfăptuieşte, adică, în fond, *planul* actului de înfăptuit. *Aceste trei puncte de vedere sînt ale adjectivului, ale substantivului şi ale verbului şi corespund la trei categorii esenţiale ale limbajului.* După explicaţiile de mai sus, am putea şi ar trebui poate să traducem εἶδος prin „vedere" sau, mai curînd, prin „moment". Căci εἶδος este o vedere stabilă a instabilităţii lucrurilor: *calitatea* ca moment al devenirii, *forma* ca moment al evoluţiei, *esenţa* ca formă medie deasupra şi dedesubtul căreia se distribuie forme ca alterări ale esenţei, în fine, *proiectul* inspirator al actului ce se înfăptuieşte, care, după cum spuneam, nu este altceva decît planul, anticiparea acţiunii săvîrşite. A reduce lucrurile la Idei înseamnă a descompune devenirea în principalele ei momente, fiecare fiind, de altfel, sustras prin ipoteză legii timpului şi cules, parcă, din eternitate. Înseamnă a spune că se ajunge la filosofia Ideilor cînd se aplică mecanismul cinematografic al inteligenţei la analiza realului.

Dar îndată ce se pun Ideile imuabile la temeiul realităţii mişcătoare, decurge cu necesitate o întreagă fizică, o întreagă cosmologie chiar. Să ne oprim asupra acestei chestiuni. Nu intenţionăm să facem un rezumat de cîteva pagini pentru o filo-

sofie atît de complexă şi de vastă ca aceea a Grecilor. Dar pentru că am descris mecanismul cinematografic al inteligenţei, e important să relevăm la ce reprezentare a realului ajunge jocul acestui mecanism. O asemenea reprezentare, credem noi, este tocmai aceea din filosofia antică. Marile linii ale doctrinei care s-a dezvoltat de la Platon la Plotin, trecînd prin Aristotel (într-o anumită măsură chiar prin stoici), nu au nimic întîmplător, nimic care să poată fi considerat ca o fantezie a filosofului. Ele schiţează viziunea unei inteligenţe sistematice asupra devenirii universale, cînd inteligenţa va trece în revistă imaginile curgerii sale. Încît şi azi vom mai filosofa în felul grecilor, vom regăsi – fără să avem nevoie a le cunoaşte – cutare şi cutare din concluziile lor generale, exact în măsura în care ne vom încrede în instinctul cinematografic al gîndirii noastre.

*

Spuneam că într-o mişcare se află *mai mult* decît în poziţiile succesive ocupate de un mobil, într-o devenire *mai mult* decît în formele străbătute rînd pe rînd, într-o evoluţie a formei *mai mult* decît în formele realizate una după alta. Filosofia va putea deci ca din termenii de primul fel să-i extragă pe cei de al doilea, dar nu din cei de al doilea pe cei de primul fel; speculaţia ar trebui să pornească de la primul fel. Dar inteligenţa răstoarnă ordinea celor doi termeni şi, în această privinţă, filosofia antică procedează ca inteligenţa. Ea se instalează deci în imuabil, nu-şi va da decît Idei. Totuşi, devenirea există, este un fapt. Fiind dată imuabilitatea singură, cum va putea să rezulte schimbarea? Faptul nu va putea să se întîmple prin adunarea cîtorva lucruri, fiindcă, prin ipoteză, nu există nimic pozitiv în afară de Idei. Se va întîmpla deci printr-o diminuare. În fondul filosofiei antice se află cu necesitate acest postulat: în imobil există mai mult decît în mobil şi pe calea diminuării sau a atenuării se trece de la fixitate la devenire.

Va trebui deci ca, pentru a obţine schimbarea, să adăugăm Ideilor ceva care pleacă de la negativ sau cel mult de la zero. În

aceasta constă „neființa" platoniciană, „materia" aristotelică – un zero metafizic care, alipit la Idee, ca zero-ul aritmetic unității, o multiplică în spațiu și în timp. Prin acest zero Ideea nemișcată și simplă se refractă într-o mișcare propagată indefinit. De drept, n-ar trebui să avem decît Idei invariabile, care se îmbină invariabil. De fapt, materia vine să-și adauge vidul său și concomitent să dezlănțuie devenirea universală. Ea este imperceptibilul nimic care, lunecînd între Idei, creează agitația fără sfîrșit și neliniștea eternă, asemenea bănuielii strecurate între două inimi care se iubesc. Vătămați ideile imuabile: veți obține astfel fluxul perpetuu al lucrurilor. Ideile sau Formele sînt, fără îndoială, întregul realității inteligibile, adică al adevărului – prin ceea ce reprezintă ele reunite, echilibrul teoretic al Ființei. Cît despre realitatea sensibilă, ea este o oscilație nedefinită în jurul punctului de echilibru.

De aici rezultă că prin toată filosofia străbate o anumită concepție a duratei, ca și a relației timpului cu eternitatea. Pentru cine se situează în devenire, durata apare ca însăși viața lucrurilor, ca realitatea fundamentală. Formele pe care spiritul le distinge și le închide în concepte nu sînt decît imagini ale realității schimbătoare. Ele sînt momente acumulate de-a lungul duratei și, pentru că a fost tăiat firul care le ținea legate de timp, ele nu mai durează. Formele tind să se confunde cu propria lor definiție, cu reconstrucția artificială și cu expresia simbolică, adică echivalentul lor intelectual. Dacă vreți, ele intră în eternitate; dar ceea ce au etern e tot una cu ceea ce au ireal. Dimpotrivă, dacă abordăm devenirea prin metoda cinematografică, Formele nu mai sînt imagini, vederi ale schimbării, ci sînt elementele ei constitutive, reprezintă tot ce e pozitiv în devenire. Eternitatea nu mai planează deasupra timpului ca o abstracție, ci îl întemeiază ca realitate. Aceasta este atitudinea filosofiei Formelor sau Ideilor. Ea stabilește între eternități și timp un raport, asemenea celui dintre moneda de aur și mărunțiș – mărunțiș cu care plata se face la nesfîrșit, fără ca datoria să fie

achitată: în timp ce moneda de aur ar fi lichidat-o dintr-o dată. Este ceea ce Platon exprimă în magnificul său limbaj cînd spune că Dumnezeu, neputînd face lumea eternă, i-a dăruit Timpul, „imaginea mobilă a eternității"[5].

De aici o anumită concepție a întinderii, aflată la baza filosofiei Ideilor, deși n-a fost relevată explicit. Să ne imaginăm din nou un spirit care se plasează de-a lungul devenirii, adoptînd astfel mișcarea. Fiecare stare succesivă, fiecare calitate, fiecare formă îi va apărea ca o simplă secțiune operată de gîndire în devenirea universală. Spiritul va descoperi că forma este obligatoriu întinsă, inseparabilă de devenirea extensivă care a materializat-o în curgerea ei. Orice formă ocupă astfel spațiu, cum ocupă timp. Dar filosofia Ideilor urmează drumul invers. Ea pleacă de la Formă, în care vede însăși esența realității. Nu obține însă forma printr-o imagine luată din devenire, ci își dă forme în eternitate; durata și devenirea n-ar fi decît alterarea acestei eternități încremenite. Forma stabilită astfel, independentă de timp, nu mai este ceea ce se menține într-o percepție: este un *concept*. Și cum o realitate de ordin conceptual nu mai ocupă întindere, nici durată, trebuie ca Formele să se situeze în afara spațiului și să plutească pe deasupra timpului. Spațiul și timpul au deci, în filosofia antică, aceeași origine și valoare. Aceeași diminuare a ființei se exprimă printr-o distensie în timp și printr-o extensie în spațiu.

Extensia și distensia exprimă atunci doar distanța între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie. Din punctul de vedere în care se situează filosofia antică, spațiul și timpul nu pot fi decît cîmpul pe care și-l oferă o realitate incompletă, sau, mai curînd, rătăcită în afară de sine, ca să alerge în căutarea propriei identități. Numai că va trebui să admitem că acest cîmp se creează în pas cu alergatul, care îl situează mai presus de el. Îndepărtați din poziția de echilibru un pendul ideal, simplu punct matematic: se produce o oscilație nesfîrșită, puncte se alătură punctelor și clipe urmează clipelor. Spațiul și timpul care se nasc astfel nu

au mai multă „pozitivitate" decît mişcarea însăşi. Ele reprezintă distanţa dintre poziţia imprimată artificial pendulului şi poziţia lui normală, *ceea ce îi lipseşte* pentru a-şi regăsi stabilitatea firească. Aduceţi-l în poziţia normală: spaţiul, timpul şi mişcarea se strîng într-un punct matematic. Raţionamentele umane pot continua aşa la nesfîrşit, dar se vor pierde dintr-o dată în adevărul surprins prin intuiţie, căci extensia şi distensia lor nu sînt decît un fel de distanţă, să spunem aşa, între gîndire şi adevăr[6]. La fel în ceea ce priveşte întinderea şi durata faţă de Forme pure sau Idei. Formele sensibile sînt dinaintea noastră, mereu pregătite să-şi recapete idealitatea, mereu împiedicate de materia pe care o poartă în ele, adică vidul lor interior, de intervalul între ceea ce sînt şi ceea ce ar trebui să fie. Ele sînt neîncetat pe punctul de a se regăsi şi neîncetat ocupate să se piardă. O lege fatală le condamnă să recadă, asemeni pietrei lui Sisif, cînd sînt gata să atingă vîrful, şi această lege care le-a lansat în spaţiu şi timp nu e altceva decît însăşi statornicia insuficienţei lor originare. Alternanţele între generare şi epuizare, evoluţiile neîncetat renăscătoare, mişcarea circulară indefinit repetată a sferelor cereşti, toate reprezintă numai un anumit deficit fundamental, în care constă materialitatea. Acoperiţi acest deficit: în aceeaşi clipă veţi suprima spaţiul şi timpul, adică oscilaţiile veşnic reînnoite împrejurul unui echilibru stabil mereu urmărit, niciodată atins. Lucrurile se întorc unele la altele. Ceea ce era destins în spaţiu se reîntinde în forma pură. Iar trecut, prezent, viitor se strîng într-un moment unic, care este eternitatea.

Aceasta vrea să spună că fizicul este un logic viciat. În această propoziţie se rezumă întreaga filosofie a Ideilor. Tot aici se află principiul ascuns al filosofiei înnăscute a intelectului nostru. Dacă fixitatea este mai mult decît devenirea, forma este mai mult decît schimbarea, iar printr-o adevărată surpare sistemul logic al Ideilor, raţional subordonate şi coordonate între ele, se risipeşte într-o serie fizică de obiecte şi evenimente, accidental rînduite unele după altele. Ideea generatoare a unui poem

se dezvoltă în mii de imagini, care se materializează în fraze ce se desfăşoară în cuvinte. Şi, cu cît se coboară de la ideea imobilă, înfăşurată împrejurul ei însăşi, la cuvintele care o derulează, cu atît se face loc întîmplării şi alegerii: alte metafore, exprimate prin alte cuvinte s-au putut ivi; o imagine a fost chemată de alta, un cuvînt de altul. Toate aceste cuvinte aleargă acum unele după altele, căutînd zadarnic prin ele însele, să restituie simplitatea ideii generatoare. Urechea noastră nu aude decît cuvintele; ea nu percepe decît accidente. Dar prin salturi succesive spiritul sare de la cuvinte la imagini, de la imagini la ideea originară şi urcă astfel de la perceperea cuvintelor – accidente provocate de accidente – la conceperea Ideii care se stabileşte ea însăşi. Aşa procedează filosoful în faţa universului. Explicaţia face să se petreacă sub ochii săi fenomene care, şi ele, aleargă unele după altele, într-o ordine întîmplătoare, determinată de condiţiile de timp şi de loc. Această ordine fizică, veritabilă surpare a ordinii logice, nu este altceva decît năruirea logicii în spaţiu şi timp. Dar filosoful, urcînd de la percepţie la concept, vede condensîndu-se în logic tot ceea ce fizicul avea ca realitate pozitivă. Făcînd abstracţie de materialitatea care destinde fiinţa, inteligenţa filosofului o surprinde în specificul ei, în sistemul imuabil al Ideilor. Se obţine astfel ştiinţa, care ne apare completă şi gata făcută, îndată ce punem inteligenţa la adevăratul ei loc, corectînd distanţa care o separă de inteligenţa umană, independentă de ea, adevărată născătoare a lucrurilor.

Şi, într-adevăr, dacă se consideră Formele ca simple imagini pe care şi le face spiritul asupra continuităţii devenirii, ele ar fi relative la spirit care şi le reprezintă, deci Formele n-ar avea existenţă în sine. Cel mult s-ar putea spune că fiecare din aceste Idei este un ideal. Dar noi ne-am situat în ipoteza contrară. Deci trebuie ca ideile să existe prin ele însele. Filosofia antică nu putea să omită această concluzie. Platon a formulat-o, iar Aristotel a încercat zadarnic să i se sustragă. Pentru că mişcarea se naşte din degradarea imuabilului, nu ar exista mişcare, în

consecinţă, nici lume sensibilă dacă imuabilitatea n-ar fi realizată undeva. De asemenea, începînd prin a refuza Ideilor o existenţă independentă şi neputînd totuşi să se lipsească de ele, Aristotel le-a strîns unele în altele, le-a făcut bulgăre şi a aşezat deasupra lumii fizice o Formă care s-a dovedit a fi Forma Formelor, Ideea Ideilor sau, ca să folosim expresia lui, Gîndirea Gîndirii. Acesta este Dumnezeul lui Aristotel – cu necesitate imuabil şi străin de ceea ce se petrece în lume, pentru că nu este decît sinteza tuturor conceptelor într-un concept unic. Este adevărat că nici unul din conceptele multiple n-ar putea să existe ca atare, în unitatea divină: zadarnic am căuta ideile lui Platon înlăuntrul Dumnezeului aristotelic. Dar e de ajuns să ne imaginăm Dumnezeul lui Aristotel refractîndu-se asupra lui însuşi sau doar înclinînd spre lume, pentru ca să pară a se revărsa din El ideile platonice, implicate în unitatea esenţei sale: astfel, razele ies din soare, care totuşi nu le închidea cîtuşi de puţin. Fără îndoială, tocmai *posibilitatea unei revărsări* a Ideilor platoniciene în afara Dumnezeului aristotelic este înfăţişată, în filosofia lui Aristotel, prin intelectul activ νοῦς care a fost numit ποητιχός, adică prin ceea ce este esenţial şi totuşi inconştient, în inteligenţa umană. Νοῦς ποητιχός este Ştiinţa integrală, stabilită dintr-o dată şi pe care inteligenţa conştientă, discursivă, este condamnată s-o reconstruiască cu grijă, bucată cu bucată. Există deci în noi, sau mai curînd în spatele nostru, o viziune posibilă a lui Dumnezeu, cum vor spune alexandrinii, viziune mereu virtuală, nici o dată realizată (în actualitate) de inteligenţa conştientă. În această intuiţie noi am vedea pe Dumnezeu deschizîndu-se în Idei. El „face totul"[7], jucînd în raport cu inteligenţa discursivă – mişcîndu-se în timp – acelaşi rol pe care îl joacă Motorul imobil însuşi faţă de mişcarea cerului şi de cursul lucrurilor.

Deci imanentă filosofiei Ideilor s-ar afla o concepţie *sui-generis* a cauzalităţii, care e important să o scoatem la lumină, pentru că fiecare vom ajunge la ea cînd vom urmări pînă la

capăt – spre a urca la originea lucrurilor – mişcarea naturală a inteligenţei.

La drept vorbind, filosofii vechi n-au formulat-o explicit nici o dată. Ei s-au limitat să formuleze consecinţele, în general ne-au semnalat punctele de vedere asupra ei, mai curînd decît să ne-o prezinte chiar pe ea. Într-adevăr, se vorbeşte cînd de o *atracţie*, cînd de un *impuls* exercitat de primul motor asupra întregii lumi. Cele două opinii se găsesc la Aristotel, care ne semnalează în mişcarea universului o aspiraţie a lucrurilor la perfecţiunea divină şi deci o ascensiune spre Dumnezeu, iar în altă parte el o descrie ca efect al unui contact al lui Dumnezeu cu prima sferă şi coborînd de la Dumnezeu la lucruri. Alexandrinii n-au făcut, credem noi, decît să urmeze această dublă indicaţie cînd au vorbit de procesiune şi de conversiune: totul derivă din principiu şi totul aspiră să se întoarcă la el. Dar aceste două concepţii ale cauzalităţii divine nu se pot identifica decît dacă le reducem pe amîndouă la o a treia, pe care o considerăm fundamentală şi numai ea ne va face să înţelegem nu doar pentru ce, în ce sens, lucrurile se mişcă în spaţiu şi în timp, ci de asemenea, pentru ce există spaţiu şi timp, pentru ce mişcare, pentru ce lucruri.

Această concepţie care transpare tot mai mult de sub raţionamentele filosofilor greci, pe măsură ce se merge de la Platon la Plotin, noi am formula-o astfel: *Poziţia unei realităţi implică poziţia simultană a tuturor gradelor de realitate, intermediare între ea şi neantul pur.* Principiul este evident cînd e vorba de număr: nu putem stabili numărul 10 fără a stabili, prin aceasta, existenţa numerelor 9, 8, 7... etc., adică ale întregului interval dintre 10 şi 0. Dar spiritul nostru trece firesc aici, de la sfera cantităţii la cea a calităţii. Ni se pare că, fiind dată o anumită perfecţiune, este de asemenea dată întreaga continuitate a degradărilor între această perfecţiune, pe de o parte, şi neantul imaginat pe de alta. Gîndim deci Dumnezeul lui Aristotel, gîndire a gîndirii, adică o gîndire *făcînd cerc,*

transformîndu-se din subiect în obiect şi din obiect în subiect, printr-un proces circular instantaneu, sau mai exact etern. Cum, pe de altă parte, neantul pare a se stabili singur, iar – cele două extremităţi fiind date – intervalul dintre ele se stabileşte şi el, rezultă că toate treptele descendente ale fiinţei, de la perfecţiunea divină pînă la „nimicul absolut", se vor realiza, să spunem aşa, automat, îndată ce va fi stabilit Dumnezeu.

Să parcurgem acest interval de sus în jos. Mai întîi, e suficientă cea mai uşoară diminuare a primului principiu, pentru ca fiinţa să fie aruncată în spaţiu şi timp, dar durata şi întinderea ce reprezintă această primă diminuare vor fi cît mai apropiate cu putinţă de inextensiunea şi eternitatea divine. Va trebui deci să ne închipuim această primă degradare a principiului divin ca pe o sferă, rotindu-se asupra ei înseşi şi imitînd perpetuitatea mişcării sale circulare eternitatea cercului gîndirii divine, creînd, de altfel, propriul său loc şi astfel, locul în general[8], pentru că nimic nu o conţine iar sfera nu-şi schimbă locul, creînd astfel propria durată şi, prin aceasta, durata în general, pentru că mişcarea ei este măsura tuturor celorlalte[9]. Apoi, din treaptă în treaptă, vom vedea perfecţiunea descrescînd pînă la lumea noastră sublunară, în care ciclul generării, al creşterii şi al morţii imită o ultimă dată, alterîndu-l, cercul originar. Astfel înţeleasă, relaţia cauzală între Dumnezeu şi lume apare ca o atracţie, dacă este privită de jos, ca un impuls sau ca o acţiune prin contact, dacă este privită de sus, pentru că primul cerc, cu mişcarea lui circulară, este o imitaţie a lui Dumnezeu iar imitaţia înseamnă primirea unei forme. Deci, după cum se priveşte într-un sens sau altul, Dumnezeu e perceput drept cauză eficientă sau cauză finală. Şi totuşi, nici una din aceste două relaţii nu este relaţia cauzală definitivă. Adevărata relaţie este aceea dintre cei doi membri ai unei ecuaţii, dintre care primul este un termen unic iar al doilea o însumare a unui număr nedefinit de termeni. Este, dacă vreţi, raportul dintre moneda de aur şi cu care poate fi schimbată, ştiut fiind că mărunţişul se oferă imediat

în schimbul monedei de aur. Numai astfel se va înțelege că Aristotel a demonstrat necesitatea unui prim motor imobil, întemeindu-se nu pe faptul că mișcarea lucrurilor a trebuit să aibă un început, ci dimpotrivă, admițînd că această mișcare n-a putut începe și nu trebuie să sfîrșească niciodată. Dacă mișcarea există, cu alte cuvinte, dacă mărunțișul contează este pentru că piesa de aur există undeva. Iar dacă însumarea se succede la infinit, neavînd început, este pentru că termenul unic echivalent este etern. O perpetuitate a mobilității nu este cu putință decît dacă se sprijină pe eternitatea imuabilității, pe care o desfășoară într-un lanț fără început și fără sfîrșit.

Acesta este ultimul cuvînt al filosofiei grecești. Nu am avut pretenția să o reconstruim *a priori*. Ea are origini multiple și se leagă prin fire invizibile cu toate fibrele sufletului antic. În zadar am vrea să o deducem dintr-un principiu simplu[10]. Dar, dacă se elimină din ea tot ce provine din poezie, din religie, din viața socială, ca și dintr-o fizică și o biologie încă rudimentare, dacă se face abstracție de materialele friabile din structura acestui edificiu imens, rămîne o schelărie solidă, și ea schițează marile linii ale unei metafizici care, credem noi, este metafizica naturală a inteligenței umane. Într-adevăr, se ajunge la o filosofie de acest fel îndată ce urmărim pînă la capăt tendința cinematografică a percepției și a gîndirii. Percepția și gîndirea noastră încep prin a substitui continuității schimbării evolutive, o serie de forme stabile care, în trecere, ar fi înșiruite succesiv. În ce constă trecerea și pe ce se vor înșira formele? Cum formele stabile s-au obținut extrăgînd din schimbare tot ce era de definit, nu mai rămîne – pentru a caracteriza instabilitatea pe care stau formele – decît o însușire negativă: ea va fi însăși nedeterminarea. Aceasta este prima inițiativă a gîndirii: ea împarte fiecare schimbare în două elemente, unul stabil și mereu același, care ar fi schimbarea în general. Ea este și operația esențială a limbajului. Formele reprezintă tot ce este el în stare să exprime. Limbajul se mărginește *să sugereze* o mobilitate care, tocmai pentru

că rămîne neexprimată, se consideră că este aceeaşi în toate cazurile. Intervine atunci o filosofie care socoteşte legitimă împărţirea efectuată astfel de către gîndire şi limbaj. Ce va face ea, dacă nu să obiectiveze distincţia cu mai multă putere, să o ducă la consecinţele ei extreme, să o reducă la sistem? Ea va asocia realul cu Forme definite sau cu elemente invariabile, pe de o parte, iar pe de alta, cu un principiu al mobilităţii care, fiind negarea formei, va scăpa, prin ipoteză, oricărei definiţii şi va fi nedeterminatul pur. Pe măsură ce filosofia îşi va îndrepta atenţia asupra acestor forme pe care gîndirea le delimitează, iar limbajul le exprimă, ea le va vedea înălţîndu-se deasupra sensibilităţii şi devenind, prin rafinare, concepte pure, în stare să se concentreze într-un concept unic, în ultimă instanţă, sinteză a întregii realităţi, desăvîrşire a oricărei perfecţiuni. Dimpotrivă, pe măsură ce va coborî spre izvorul invizibil al mobilităţii universale, ea îl va simţi fugindu-i de sub picioare şi golindu-se, pierzîndu-se în ceea ce se va numi neantul pur. În cele din urmă, filosofia va avea într-o parte sistemul Ideilor logic coordonate între ele sau concentrate într-una singură, iar în cealaltă parte un cvasineant, „non-fiinţa" platonică sau „materia" aristotelică. Dar, după ce am croit, trebuie să coasem. E momentul să reconstituim lumea sensibilă din Idei suprasensibile şi o non-fiinţă infrasensibilă. Nu vom izbuti decît dacă postulăm un gen de necesitate metafizică, în virtutea căreia punerea la un loc a acestui Tot şi a acestui Zero *echivalează* cu poziţia tuturor gradelor de realitate care măsoară intervalul dintre ele, aşa cum un număr întreg, îndată ce îl luăm ca o diferenţă între el însuşi şi zero, se dovedeşte a fi o sumă de unităţi şi dă la iveală concomitent numerele inferioare. Iată postulatul natural. Este identic cu acela pe care îl descoperi la temelia filosofiei greceşti. Ca să explicăm caracterele specifice ale fiecăreia dintre treptele realităţii intermediare, nu ne va rămîne decît să măsurăm distanţa ce le separă de realitatea integrală: fiecare treaptă inferioară constă într-o diminuare a celei superioare, iar ceea ce percepem

aici ca o noutate sensibilă se va descompune, din punct de vedere al inteligibilului, într-o nouă cantitate de negație care i se va adăuga. Cea mai redusă cantitate de negație care se găsește în formele cele mai înalte ale realității sensibile și deci *a fortiori*, în formele inferioare, va fi aceea care va exprima atributele cele mai generale ale realității sensibile, întinderea și durata. Prin alterări tot mai accentuate se vor obține însușiri tot mai speciale. Aici fantezia filosofului este nestînjenită, căci numai o decizie arbitrară sau cel puțin discutabilă va pune semnul egalității între cutare aspect al lumii sensibile și cutare scădere a ființei. Nu se va ajunge cu necesitate, ca la Aristotel, la o lume alcătuită din sfere concentrice, rotindu-se asupra lor însele. Dar vom fi conduși spre o cosmologie analoagă, adică spre o construcție ale cărei componente, deși diferite, au aceleași raporturi între ele. Iar această cosmologie va fi mereu dominată de același principiu. Fizicul va fi definit prin logic. Sub fenomenele schimbătoare ni se va arăta prin transparență un sistem închis de concepte subordonate și coordonate. Știința înțeleasă ca un sistem de concepte va fi mai reală decît realitatea sensibilă. Ea va fi anterioară omenescului a ști, care nu face decît să silabisească literă cu literă, va fi anterioară de asemenea lucrurilor care încearcă stîngaci să o imite. Știința n-are decît să uite o clipă de sine, pentru a-și ieși din eternitate și astfel să coincidă cu tot acest a ști și cu toate lucrurile. Tocmai caracterul ei neschimbător este cauza devenirii universale.

Acesta a fost punctul de vedere al filosofiei antice asupra schimbării și duratei. Ni se pare incontestabil că filosofia modernă în mai multe rînduri, dar mai ales la începuturile sale, a nutrit dorința vagă de a-l schimba. Dar o atracție de neînvins readuce inteligența la mișcarea ei naturală, iar metafizica modernă la concluziile generale ale metafizicii grecești. Tocmai acest ultim aspect am încercat noi să-l scoatem la lumină, pentru a arăta prin ce fire invizibile se leagă filosofia noastră mecanicis-

tă cu antica filosofie a Ideilor și cum răspunde ea cerințelor, înainte de orice practică, ale inteligenței noastre.

Știința modernă, ca și cea antică, procedează după metoda cinematografică. Nu poate face altfel; orice știință se supune acestei legi. Într-adevăr, este caracteristic științei să folosească *semne* pe care le substituie obiectelor. Aceste semne diferă de cele ale limbajului prin precizia lor mai mare și prin eficacitatea mai înaltă; dar și ele sînt constrînse de condiția generală a semnului, aceea de a nota într-o formă fixă un aspect dat al realității. Pentru a gîndi mișcarea trebuie un efort continuu reînnoit al spiritului. Semnele sînt făcute să ne scutească de acest efort, substituind continuității mișcătoare a lucrurilor o recompunere artificială care o echivalează în practică și prezintă avantajul de a fi lesne utilizabilă. Dar să lăsăm deoparte procedeele și să vedem doar rezultatul. Care este obiectul esențial al științei? De a spori influența noastră asupra lucrurilor. Știința poate fi speculativă în formă, dezinteresată în scopurile imediate: cu alte cuvinte, putem avea încredere în ea cît va voi. Dar oricît s-ar amîna scadența, în cele din urmă va trebui să ne plătim datoria. În fond, utilitatea practică este aceea pe care știința o va urmări mereu. Chiar cînd se lansează în teorie ea este silită să-și adapteze demersurile la configurația generală a practicii. Oricît de sus s-ar ridica știința, ea trebuie să fie pregătită să se întoarcă de îndată pe picioarele sale. Nu va putea s-o facă dacă ritmul ei diferă cu totul de al acțiunii însăși. Or, acțiunea, spunem noi, lucrează în salturi. A acționa înseamnă a te adapta. A ști, adică a prevedea pentru a acționa, va însemna să mergi din situație în situație, dintr-o anume așezare într-o reașezare. Știința va putea să ia în considerare reașezări tot mai apropiate între ele; va spori astfel numărul momentelor izolate, dar întotdeauna va izola momente. Cît despre ce se petrece în intervale, știința nu se preocupă de aceasta mai mult decît inteligența comună, simțurile și limbajul: ea nu se sprijină pe intervale, ci pe extremi-

tăți. Metoda cinematografică se impune deci științei noastre, așa cum se impusese celei a anticilor.

Dar care este diferența dintre cele două științe? Am răspuns la întrebare cînd am spus că anticii reduceau ordinea fizică la ordinea vitală, adică legile la genuri, în timp ce modernii vor să descompună genurile în legi. Dar important este să ne închipuim diferența sub un alt aspect, care de altfel nu e decît o schimbare de loc cu celălalt. În ce constă diferența de atitudine a acestor două științe față de schimbare? Noi am formulat-o spunînd că *știința antică socotește că își cunoaște îndeajuns obiectul cînd i-a consemnat momentele-cheie, în timp ce știința modernă consideră că trebuie să consemneze orice moment.*

Formele ori Ideile lui Platon sau Aristotel corespund momentelor-cheie sau momentelor privilegiate ale istoriei lucrurilor – în general aceleași care au fost fixate de limbaj. Se consideră că asemenea momente, cum ar fi copilăria sau bătrînețea unei ființe vii, caracterizează o perioadă a cărei chintesență ar reprezenta-o, restul perioadei fiind trecerea – lipsită de interes în sine – de la o formă la alta. E vorba de un corp ce cade? Se consideră faptul ca surprins exact cînd e caracterizat ca o mișcare *în jos*, adică tendința spre un *centru*, mișcarea *naturală* a unui corp separat de tărîmul căruia îi aparține, și care se duce să-și regăsească locul. Se consemnează deci termenul final sau punctul culminant (τελος, αχμή), considerat ca moment esențial, iar acesta – reținut de limbaj ca să exprime faptul în ansamblu – îi ajunge științei pentru a-l caracteriza. În fizica lui Aristotel mișcarea unui corp lansat în spațiu sau aflat în cădere liberă se definește prin conceptele de sus în jos, de deplasare spontană și deplasare forțată, de loc propriu și străin. Dar Galileu apreciază că nu există moment esențial, nici clipă privilegiată: a studia corpul care cade înseamnă a lua în considerare orice moment al drumului său. Adevărata știință a gravitației va fi aceea care va determina, pentru un răstimp oarecare, pozi-

ţia corpului în spaţiu. E drept, pentru aceasta vor fi necesare semne de un alt fel de precizie decît semnele limbajului.

Deci, s-ar putea spune că fizica noastră diferă de aceea a anticilor, mai ales prin descompunerea nedefinită a timpului. Pentru antici, timpul cuprinde atîtea perioade întregi, cîte fapte succesive, prezentînd un fel de individualitate, operează percepţia naturală şi limbajul nostru. De aceea fiecare din aceste fapte nu admit, cred ei, decît o definiţie şi o descriere *globale*. Dacă, descriindu-le, vom ajunge să deosebim faze, vom avea mai multe fapte în loc de una singură, mai multe perioade nedivizate în loc de una singură dar întotdeauna timpul va fi fost impus spiritului de crize aparente ale realului, comparabile cu cea a pubertăţii, provocarea aparentă a unei noi forme. Pentru un Kepler sau un Galilei dimpotrivă, timpul nu este divizat obiectiv, într-un fel sau altul, de materia care îl umple. El nu are articulaţii naturale. Putem, trebuie să-l divizăm după cum ne place. Toate clipele sînt la fel. Nici una nu are dreptul să se pretindă clipa reprezentativă sau dominantă. În consecinţă, nu cunoaştem o schimbare decît atunci cînd putem să determinăm unde se găseşte ea în oricare din momentele sale.

Diferenţa este profundă. Într-o anumită privinţă, ea este radicală. Dar, din punctul de vedere din care privim noi, este o diferenţă de grad, mai curînd decît de natură. Spiritul uman a trecut de la primul gen de cunoaştere la al doilea, prin perfecţionare treptată, căutînd doar o precizie mai mare. Între cele două ştiinţe este acelaşi raport ca între consemnarea fazelor printr-o clipire din ochi şi înregistrarea lor mult mai completă prin fotografierea instantanee. În ambele cazuri, este acelaşi mecanism cinematografic, dar în al doilea atinge o precizie pe care nu o poate avea în primul. Din galopul calului ochiul nostru percepe îndeosebi o atitudine caracteristică, esenţială sau, mai curînd, schematică, o formă ce pare să iradieze asupra unei întregi perioade şi umple un timp din galop: este acea atitudine pe care sculptorul a fixat-o pe frizele Parthenonului. Dar fotografia

instantanee individualizează orice moment; le situează pe toate la același nivel și așa galopul calului se destramă, pentru fotografie, într-un număr de atitudini succesive cît vrem de mare, în loc să se adune într-o atitudine unică, strălucind într-o clipă privilegiată și iluminînd o întreagă perioadă.

Din această diferență originară decurg toate celelalte. O știință care privește pe rînd perioade nedivizate ale duratei nu vede decît faze ce urmează după faze, forme care iau locul formelor; ea se mulțumește cu o descriere *calitativă* a obiectelor, pe care le aseamănă cu ființele organizate. Dar cînd căutăm ceea ce se petrece în interiorul uneia din aceste perioade într-un moment oarecare al timpului, se vede cu totul altceva: schimbările care se produc dintr-un moment în altul nu mai sînt, prin ipoteză, schimbări calitative; sînt de acum, variații *cantitative,* fie ale fenomenului însuși, fie ale părților lui elementare. S-a spus deci cu îndreptățire că știința modernă diferă de cea antică prin faptul că se bazează pe mărimi pe care își propune să le măsoare. Anticii practicau experiența, iar pe de altă parte Kepler n-a experimentat, în sensul propriu al cuvîntului, pentru a descoperi o lege care este chiar de tipul cunoașterii științifice, așa cum o înțelegem noi. Ceea ce deosebește știința noastră nu este faptul că experimentează, ci că nu experimentează și, mai general, nu lucrează decît pentru a măsura.

De aceea, încă o dată, este îndreptățit să spunem că știința antică se întemeia pe concepte, în timp ce știința modernă caută legi, relații constante între mărimi variabile. Conceptul de circularitate îi ajungea lui Aristotel pentru a defini mișcarea astrelor. Dar chiar cu conceptul mai exact, de formă eliptică, Kepler nu a crezut că poate da seamă de mișcarea planetelor. Îi trebuia o lege, adică o relație constantă între variațiile cantitative la două sau mai multe elemente ale mișcării planetare.

Totuși, acestea nu sînt decît consecințe, diferențe rezultate din diferența fundamentală. Întîmplător se putea întîlni și la antici experimentul în vederea măsurării, ca și descoperirii unei

legi care să enunţe o relaţie constantă între mărimi. Principiul lui Arhimede este o adevărată lege experimentală. Ea introduce în discuţie trei mărimi variabile: volumul unui corp, densitatea lichidului în care se cufundă, presiunea de jos în sus pe care o suferă. Şi, în fond, el enunţă că unul din aceşti termeni este funcţie de ceilalţi doi.

Deci diferenţa esenţială, originară, trebuie căutată în altă parte. Este chiar ceea ce semnalam de la început. Ştiinţa anticilor este statică. Ea priveşte în ansamblu schimbarea studiată sau, dacă o împarte în perioade, face din fiecare perioadă un ansamblu, ceea ce înseamnă că nu ţine seamă de timp. Dar ştiinţa modernă s-a constituit în jurul descoperirilor lui Galileu şi Kepler, care i-au oferit numaidecît un model. Or, ce spun legile lui Kepler? Ele stabilesc o relaţie între ariile descrise de raza vector heliocentric al unei planete şi *timpii* folosiţi pentru a le descrie, între axa mare a orbitei şi *timpul* necesar parcurgerii sale. Care a fost principiul descoperit de Galilei? O lege care leagă spaţiul parcurs de un corp în cădere, cu timpul necesar căderii. Să mergem mai departe. În ce constă prima dintre marile prefaceri ale geometriei în timpurile moderne? În a introduce sub o formă voalată, e drept, timpul şi mişcarea în studiul figurilor. Pentru antici, geometria era o ştiinţă pur statică. Figurile erau date dintr-o dată în stare finită, asemenea Ideilor platoniciene. Dar esenţa geometriei carteziene (deşi Descartes nu i-a dat această formă) constă în considerarea oricărei curbe plane ca descrisă de mişcarea unui punct pe o dreaptă mobilă care se deplasează paralel, de-a lungul axei absciselor – deplasarea dreptei mobile fiind presupusă uniformă, iar abscisa devenind astfel reprezentativă pentru timp. Curba va fi atunci definită, dacă se poate enunţa relaţia care leagă spaţiul parcurs pe dreapta mobilă, în timpul folosit pentru a o parcurge, adică dacă sîntem în stare să indicăm poziţia mobilului pe dreapta pe care o parcurge la un moment oarecare al traseului său. Această relaţie nu va fi altceva decît ecuaţia curbei. A substitui o ecuaţie

unei figuri constă, de fapt, în a vedea unde te afli pe traseul curbei în orice moment, în loc de a-ți imagina acest traseu dintr-o dată, grupat în momentul în care curba este în stare finită.

Aceasta a fost deci ideea directoare a reformei prin care s-a reînnoit știința naturii și matematica ce-i servește ca instrument. Știința modernă este fiica astronomici; ea a coborît din cer pe pămînt de-a lungul planului înclinat al lui Galilei, căci prin Galilei s-au legat Newton și succesorii lui cu Kepler. Or, cum se punea pentru Kepler problema astronomică? Era vorba, cunoscînd pozițiile planetelor la un moment dat, de a calcula pozițiile lor în oricare alt moment. Aceeași problemă s-a pus de atunci pentru oricare sistem material. Fiecare punct material deveni o planetă rudimentară, iar problema ideală a cărei soluție trebuia să ofere cheia tuturor celorlalte a fost de a determina pozițiile relative ale acestor elemente într-un moment oarecare, o dată ce se cunoșteau pozițiile la un moment dat. Desigur, problema nu se pune în acești termeni precişi decît în cazuri foarte simple, pentru o realitate schematizată, căci noi nu cunoaştem niciodată pozițiile elementelor adevărate ale materiei, presupunînd că există elemente reale, și chiar dacă le cunoaştem la un moment dat, calcularea poziției lor pentru un alt moment ar pretinde cel mai adesea un efort matematic care depăşeşte puterile omeneşti. Dar e de ajuns să ştim că aceste elemente ar putea fi cunoscute, că pozițiile actuale ar putea fi relevate și că o inteligență supraomenească, supunînd aceste date operațiilor matematice ar putea să determine pozițiile elementelor în orice alt moment al timpului. Această convingere se află la temelia problemelor pe care ni le punem cu privire la natură şi a metodelor pe care le folosim spre a le rezolva. De aceea, orice lege de formă statică ne apare ca un avans provizoriu sau ca un punct de vedere particular asupra unei legi dinamice care, singură, ne-ar da cunoaşterea integrală şi definitivă.

Conchidem că ştiința noastră nu se distinge de ştiința antică numai prin aceea că ea caută legi, nici chiar prin aceea

că legile sale enunţă relaţii între mărimi. Trebuie adăugat că mărimea la care am vrea să le putem raporta pe toate celelalte este timpul şi că *ştiinţa modernă trebuie definită mai ales prin aspiraţia de a lua timpul ca variabilă independentă.* Dar despre ce timp e vorba?

*

Am spus-o şi n-am putea s-o repetăm de-ajuns: ştiinţa materiei procedează precum cunoaşterea curentă. Ea perfecţionează această cunoaştere, îi sporeşte precizia şi capacitatea, dar lucrează în acelaşi sens şi pune în joc acelaşi mecanism. Dacă, deci, cunoaşterea curentă, din cauza mecanismului cinematografic dominant, renunţă să urmeze devenirea în ceea ce ţine de mişcare, ştiinţa materiei renunţă şi ea. Fără îndoială, ea deosebeşte cîte momente vrea în intervalul de timp avut în vedere. Oricît de mici sînt intervalele la care s-a oprit, ea ne îngăduie să continuăm divizarea, dacă e nevoie. Spre deosebire de ştiinţa antică ce se oprea la momente aşa-zis esenţiale, ea se ocupă de oricare moment. Dar întotdeauna are în vedere momente, întotdeauna – opriri virtuale, adică are în vedere imobilităţi. Înseamnă că timpul real presupus ca un flux sau ca însăşi mobilitatea fiinţei scapă cunoaşterii ştiinţifice. Am încercat să stabilim aceasta într-o lucrare precedentă. Am spus un cuvînt despre chestiune şi în primul capitol al prezentei lucrări. Dar pentru a risipi neînţelegerea e important să revenim o ultimă dată.

Cînd ştiinţa pozitivă vorbeşte de timp, ea se duce cu gîndul la mişcarea unui anumit mobil T pe traiectoria sa. Mişcarea a fost aleasă ca reprezentativă pentru timp şi este uniformă prin definiţie. Numim T_1, T_2, T_3... etc. punctele care divid traiectoria mobilului în părţi egale după originea lor T_0. Se va spune că s-au scurs 1, 2, 3... unităţi de timp cînd mobilul va fi în punctele T_1, T_2, T_3... ale liniei pe care o parcurge. În acest caz, a lua în considerare starea universului după un anumit timp t, înseamnă a examina unde va fi el cînd mobilul T va fi în punctul T_t al traiectoriei sale. Dar despre *fluxul* însuşi al timpului, cu atît

mai mult despre efectul său asupra conştiinţei nu vine vorba; căci ceea ce contează sînt punctele T_1, T_2, T_3... luate pe flux, niciodată fluxul însuşi. Se poate restrînge cît vrem timpul luat în considerare, adică se poate descompune oricît intervalul între două diviziuni consecutive T_n şi T_{n+1}, vom avea mereu de-a face cu puncte şi numai cu puncte. Din mişcarea mobilului T reţinem poziţiile ocupate pe traiectoria sa. Din mişcarea tuturor celorlalte puncte ale universului reţinem poziţiile lor pe traiectoriile respective, Fiecărei *opriri virtuale* a mobilului T în punctele de diviziune T_1, T_2, T_3... îi corespunde o *oprire virtuală* a tuturor celorlalte mobile în punctele prin care trec. Şi cînd spunem că o mişcare sau orice altă schimbare a ocupat un timp *t*, se înţelege că s-a consemnat un număr *t* de corespondenţe de acest fel. S-au socotit deci simultaneităţile, nu a interesat fluxul ce merge de la una la alta. Dovada este că pot varia cît poftesc rapiditatea fluxului universal, în accepţia unei conştiinţe care ar fi independentă de el şi care şi-ar da seama de variaţia *sentimentului* ei cu totul calitativ despre aceasta: din moment ce mişcarea lui T ar participa la această variaţie, n-aş avea nimic de schimbat în ecuaţiile mele şi nici în numerele care le formulează.

Mergem mai departe. Presupunem că rapiditatea fluxului devine infinită. Să ne închipuim, cum spuneam în primele pagini ale cărţii, că traiectoria mobilului T este dată instantaneu, iar întreaga istorie trecută, prezentă şi viitoare a universului material se înfăţişează dintr-o dată în spaţiu. Se vor menţine aceleaşi corespondenţe matematice între momentele istoriei lumii desfăşurate în evantai – să spunem aşa – şi diviziunile T_1, T_2, T_3... ale liniei care se va numi, prin definiţie, „cursul timpului". În accepţia ştiinţei nu va fi nici o schimbare. Dar, dacă timpul înfăţişîndu-se astfel în spaţiu şi succesiunea devenind alăturare, ştiinţa nu are nimic de schimbat în ceea ce ne spune, este pentru că nu ţine seama nici de *succesiune* în ceea ce are specific, nici de *timp* în ceea ce are trecător. Ştiinţa nu are nici un simbol pentru a spune despre succesiune şi durată ceea ce frapează.

Ea nu se mai aplică devenirii ca mişcare, pentru că podurile aruncate din loc în loc peste fluviu nu urmăresc apa care curge pe sub arcadele lor.

Totuşi, succesiunea există, sînt conştient de aceasta, ea este un fapt. Cînd un proces fizic se săvîrşeşte sub ochii mei nu depinde de percepţie sau de predispoziţia mea să-l accelerez ori să-l încetinesc. Pe fizician îl interesează *numărul* de unităţi ale duratei pe care procesul le conţine: el nu se preocupă de unităţile înseşi şi de aceea stările succesive ale lumii ar putea fi desfăşurate simultan în spaţiu, fără ca ştiinţa să fie prin aceasta modificată şi fără să înceteze a vorbi de timp. Dar pentru noi, fiinţe conştiente, ceea ce interesează sînt unităţile, căci nu contăm pe extremităţile intervalului, ci simţim şi trăim chiar intervalele. Or, noi nu avem conştiinţa acestor intervale ca intervale *determinate*. Revin la paharul cu apă îndulcită[11]: deci trebuie să aştept să se topească zahărul? Dacă durata fenomenului este relativă pentru fizician, prin faptul că se reduce la un anumit număr de unităţi de timp, iar unităţile sînt la discreţia noastră, această durată este ceva absolut pentru conştiinţa mea, căci coincide cu un anumit grad de nerăbdare riguros determinat. De unde vine această determinare? Ce mă obligă să aştept de-a lungul unei anumite durate psihice care se impune şi asupra căreia nu am nici o putere? Dacă succesiunea, în măsura deosebirii de simpla alăturare, nu are eficienţă reală, dacă timpul nu este un fel de forţă, pentru ce universul îşi derulează stările succesive cu o iuţeală care pentru conştiinţa mea este un veritabil absolut? Pentru ce, mai curînd, cu această iuţeală şi nu cu oricare alta? Pentru ce nu cu o viteză infinită? Cu alte cuvinte, pentru ce nu este dat totul simultan, ca pe banda cinematografică? Cu cît aprofundez mai mult chestiunea, cu atît văd mai bine că, dacă viitorul este condamnat să *urmeze* prezentului în loc de a fi dat alături de el, este pentru că el nu-i cu totul determinat în prezent, iar dacă timpul ocupat de succesiune este altceva decît un număr, dacă pentru conştiinţa aflată în timp el

are o valoare și o realitate absolută, înseamnă că se creează neîncetat, nu în cutare sau cutare sistem artificial izolat, ca un pahar de apă îndulcită, ci în totul concret cu care sistemul face corp comun, de domeniul imprevizibilului și al noutății. Această durată poate să nu fie produsul materiei însăși, ci al Vieții care îi urmează cursul: cele două mișcări nu sînt mai puțin solidare între ele. *Durata universului, deci, trebuie să fie una cu libertatea de creație care-și poate găsi locul în el.*

Cînd copilul se distrează reconstituind o imagine prin îmbinarea pieselor unui joc de perspicacitate, el izbutește s-o facă cu atît mai repede, cu cît exersează mai mult. De altfel, reconstituirea era instantanee, copilul o găsea de îndată ce deschidea cutia, la ieșirea din magazinul unde a cumpărat-o. Operația nu cere deci un timp determinat, teoretic ea chiar nu are nevoie de timp. Rezultatul este dat. Imaginea e creată de acum, iar pentru a o obține este suficientă o muncă de recompunere și rearanjare, muncă pe care o putem presupune ca mergînd tot mai repede și chiar infinit de repede, pînă la instantaneitate. Dar pentru artistul care creează o imagine smulgînd-o din adîncul sufletului, timpul nu mai este un accesoriu. El nu este un interval care se poate lungi sau scurta fără a-i schimba conținutul. Durata muncii sale face parte integrantă din munca sa. A o contracta sau dilata ar însemna modificarea concomitentă a evoluției psihice care o ocupă și a invenției care îi este țelul. Timpul de invenție face una cu invenția însăși. Este progresul unei gîndiri care se schimbă pe măsură ce prinde ființă. În fine, este un proces vital, ceva ca maturizarea unei idei.

Pictorul se află în fața unei pînze, culorile sînt pe paletă, modelul pozează; vedem acestea toate și cunoaștem, de asemenea, stilul pictorului: prevedem noi ce va apărea pe pînză? Posedăm elementele problemei; știm dintr-o cunoaștere abstractă cum va fi rezolvată, căci portretul va semăna sigur cu modelul și, de asemenea, cu artistul; dar soluția concretă aduce cu ea acest imprevizibil *ceva*, care este totul în opera de artă. Și tocmai

el cere timp. Neantul materiei se creează el însuşi ca formă. Germinarea şi înflorirea acestei forme se alungeşte într-o durată, cu care face corp comun. La fel pentru operele naturii. Ceea ce pare nou rezultă dintr-un imbold care este progres ori succesiune, conferind succesiunii o virtute proprie, sau care îşi ia din succesiune întreaga virtute; care, în orice caz, face succesiunea – sau *continuitatea de întrepătrundere* în timp – ireductibilă la o simplă alăturare instantanee în spaţiu. De aceea este o absurditate ideea de a descifra într-o stare prezentă a universului material viitorul formelor vii şi de a dezvălui dintr-o dată istoria lui viitoare. Dar absurditatea este greu de evidenţiat, pentru că memoria noastră are obiceiul de a alinia într-un spaţiu ideal termenii percepuţi pe rînd, pentru că ea îşi reprezintă succesiunea *trecută* sub formă de alăturare. Ea poate s-o facă tocmai pentru că trecutului aparţine deja inventatului, morţii, nu creaţiei şi vieţii. Şi atunci, cum succesiunea viitoare va sfîrşi prin a fi succesiune trecută, noi ne convingem că duratei viitoare i se cuvine acelaşi tratament ca duratei trecute, că ea ar fi de acum înainte în stare să se desfăşoare, că viitorul este aici, înfăşurat, pictat pe pînză. Iluzie, fără îndoială, dar o iluzie firească, de neclintit, care va dura cît spiritul uman.

Timpul este invenţie sau nu este nimic. Dar fizica nu poate ţine seama de timpul-invenţie, limitată cum este la metoda cinematografică. Ea se mărgineşte să includă simultaneitatea între evenimentele constitutive ale acestui timp şi între poziţiile mobilului T pe traiectoria sa. Fizica desprinde aceste evenimente de tot ce îmbracă în fiecare clipă o formă nouă şi care le spune ceva despre noutatea ei. Ea le priveşte ca stări abstracte, ca şi cum ar fi în afara vieţii, adică într-un timp desfăşurat în spaţiu. Ea nu reţine decît evenimentele sau sistemele de evenimente pe care le poţi izola fără a le face să suporte o deformare prea importantă, întrucît numai ele sînt adecvate pentru aplicarea metodei sale. Fizica noastră datează din ziua în care a putut să se izoleze de asemenea sisteme. În rezumat, ***dacă fizica modernă***

se deosebește de cea veche prin faptul că ia în considerare orice moment al timpului, ea se bazează în întregime pe o înlocuire a timpului-lungime cu timpul-invenție.

Deci se pare că, paralel cu această fizică, ar fi trebuit să se constituie un al doilea gen de cunoaștere, care ar fi reținut ceea ce fizica lăsa să-i scape. Pe fluxul duratei știința nu voia și nu putea să aibă influență, legată cum era de metoda cinematografică. Nu se putea desprinde de aceasta. S-ar fi pretins spirit ca să renunțe la cele mai dragi deprinderi. Printr-un efort de simpatie s-ar fi transferat în interiorul devenirii. Nu s-a mai întrebat unde va fi un mobil, ce configurație va lua un sistem, prin ce stare va trece o schimbare în oricare moment: momentele timpului, care nu sînt decît opriri ale atenției noastre, ar fi fost abolite; s-ar fi încercat urmărirea curgerii timpului, a chiar fluxului realului. Primul fel de cunoaștere prezintă avantajul de a ne face să prevedem viitorul și, într-o anume măsură, să stăpînim evenimentele; în schimb, el nu reține din realitatea mișcătoare decît eventualele imobilități, adică imaginile pe care și le face spiritul despre ea: primul fel de cunoaștere simbolizează realul și mai curînd îl transferă în uman decît îl exprimă. Al doilea fel de cunoaștere, dacă e cu putință, va fi practic inutil, el nu va extinde influența noastră asupra naturii, ba chiar va contracara anumite aspirații firești ale inteligenței; dar dacă va reuși, ar cuprinde însăși realitatea într-o îmbrățișare definitivă. Prin aceasta nu numai că ar fi completată inteligența și cunoașterea de către ea a materiei, obișnuind-o să se situeze în mișcare: dezvoltînd și o altă însușire, complementară acesteia, s-ar deschide o perspectivă asupra celeilalte jumătăți a realului. Căci, îndată ce ne regăsim în fața duratei adevărate, se constată că ea înseamnă creație, iar dacă ceea ce se desface durează, aceasta nu poate fi decît prin solidaritatea sa cu ceea ce se face. Astfel s-ar ivi necesitatea unei creșteri continue a universului, adică a unei *vieți* a realului. Și din clipa aceea s-ar vedea într-o nouă lumină viața pe care o întîlnim la suprafața planetei,

viaţă îndreptată în acelaşi sens cu a universului şi inversă materialităţii. În fine, inteligenţei i s-ar asocia intuiţia.

Cu cît reflectăm mai mult, cu atît vom constata mai bine că această concepţie a metafizicii este aceea sugerată de ştiinţa modernă.

Pentru antici, într-adevăr, timpul este teoretic neglijabil, întrucît durata unui lucru nu vădeşte decît degradarea esenţei sale: tocmai de această esenţă imobilă se ocupă ştiinţa. Schimbarea nefiind decît strădania unei Forme către propria-i realizare, tocmai realizarea este ceea ce ne interesează să cunoaştem. Fără îndoială, aceasta nu este niciodată completă: filosofia antică exprima faptul spunînd că nu percepem forma fără materie. Dar, dacă privim obiectul în schimbare, într-un moment esenţial, la apogeul său, putem spune că *e la un pas* de forma inteligibilă. Ştiinţa noastră acaparează această formă inteligibilă, ideală, o formă-limită, să spunem aşa. Iar cînd deţine astfel moneda de aur, ea controlează total mărunţişul care este schimbarea. E mai puţin decît a exista. Cunoaşterea ei ca obiect, presupunînd că e posibilă, ar fi mai puţin decît ştiinţă.

Dar pentru o ştiinţă care pune toate momentele timpului pe aceeaşi treaptă, care nu admite vreun moment esenţial, culminant, apogeul, schimbarea nu mai este o diminuare a esenţei, nici o diluare a eternităţii. Fluxul timpului devine realitatea însăşi, iar ceea ce studiem sînt lucrurile care curg. Este adevărat că asupra realităţii care curge ne mărginim să luăm instantanee. Dar tocmai de aceea cunoaşterea ştiinţifică ar trebui să solicite o alta, care s-o completeze. În timp ce concepţia antică a cunoaşterii ştiinţifice ajungea să facă din timp o degradare, din schimbare diminuarea unei Forme date a întregii eternităţi, dimpotrivă, urmînd pînă la capăt noua concepţie s-ar fi ajuns să se vadă în timp o creştere progresivă a absolutului, iar în evoluţia lucrurilor o invenţie continuă de forme noi.

Este adevărat că am rupt-o cu metafizica celor vechi. Ei nu vedeau decît un singur mod de a şti definitiv. Ştiinţa lor consta într-o metafizică împrăştiată şi fragmentară, metafizica

lor – într-o știință concentrată și sistematică: ele erau cel mult două specii ale aceluiași gen. Dimpotrivă, în ipoteza noastră, știința și metafizica ar fi două feluri opuse, deși complementare, de cunoaștere, primul nereținînd decît clipele, adică ceea ce nu durează, al doilea sprijinindu-se pe durata însăși. Era firesc să se șovăie între o concepție atît de nouă a metafizicii și concepția tradițională. Trebuie să fi fost chiar o mare ispită de a relua în noua știință ceea ce se încercase cu cea veche, de a presupune ca înfăptuită cunoașterea științifică a naturii, de a unifica deplin și de a da acestei unificări, cum făcuseră grecii, numele de metafizică. Astfel, alături de noua cale pe care și-o putea deschide filosofia, cea veche rămînea deschisă. Era chiar aceea pe care mergea fizica. Și cum fizica nu reținea de la timp decît ceea ce putea fi întins dintr-o dată în spațiu, metafizica mergînd în aceeași direcție era obligată să procedeze ca și cum timpul n-ar fi creat și n-ar fi distrus nimic, ca și cum durata n-ar avea eficacitate. Restrînsă – ca fizica modernilor și ca metafizica anticilor – la metoda cinematografică, direcția respectivă ajungea la o concluzie admisă implicit la plecare și imanentă metodei însăși: *Totul este dat.*

Că metafizica a șovăit la început între cele două căi, ni se pare incontestabil. Oscilația este vădită în cartezianism. Pe de o parte, Descartes afirmă mecanicismul universal: din acest punct de vedere mișcarea ar fi relativă[12], și cum timpul are exact tot atîta realitate ca și mișcarea, trecut, prezent și viitor ar trebui să fie date dintotdeauna. Dar, pe de altă parte (și tocmai de aceea filosoful n-a mers pînă la consecințele extreme), Descartes crede în liberul arbitru al omului. El suprapune determinismului fenomenelor fizice nedeterminismul acțiunilor umane și, ca urmare, timpului-lungime o durată în care există invenție, creație, succeisune adevărată. Această durată el o sprijină pe un Dumnezeu ce reînnoiește neîncetat actul creator și care, fiind astfel tangent timpului și devenirii, le susține, le comunică neapărat ceva din realitatea lui absolută. Cînd se plasează pe

acest al doilea punct de vedere, Descartes vorbeşte despre mişcare, chiar spaţială, ca despre ceva absolut[13].

El s-a angajat deci, rînd pe rînd, pe ambele căi, neurmînd nici una pînă la capăt. Prima l-a condus la negarea liberului arbitru al omului şi a adevăratei voinţe întru Dumnezeu. Era suprimarea oricărei durate eficace, asimilarea universului cu un lucru dat pe care o inteligenţă supraomenească l-ar cuprinde dintr-o dată, în clipă sau în eternitate. Urmînd a doua cale, dimpotrivă, se ajunge la toate consecinţele pe care intuiţia duratei adevărate le aplică. Creaţia nu mai apare doar sub aspectul de *continuat*, ci şi sub acela de *continuu*. Universul văzut în ansamblu evoluează cu adevărat. Viitorul nu mai este determinabil în funcţie de prezent; cel mult s-ar putea spune că, o dată realizat, el este de regăsit în originile sale, aşa cum sunetele unei noi limbi sînt exprimabile cu literele unui alfabet vechi: atunci se dilată valoarea literelor, li se atribuie retroactiv sonorităţi pe care nici o combinaţie a sunetelor vechi nu le-ar fi prevăzut. În fine, explicaţia mecanicistă putea rămîne universală prin aceea că s-ar fi extins la atîtea sisteme, cîte s-ar fi voit să se decupeze în continuitatea universalului; dar atunci mecanicismul devenea o *metodă*, mai curînd decît o *doctrină*. El arată că ştiinţa trebuie să procedeze în manieră cinematografică, rolul său fiind de a marca ritmul de curgere a lucrurilor şi nu de a se înscrie în el. Acestea au fost cele două concepţii opuse ale metafizicii, oferite filosofiei.

Orientarea a fost către cea dintîi. Raţiunea acestei alegeri se află fără îndoială în tendinţa spiritului de a proceda după metoda cinematografică, atît de firească pentru inteligenţa noastră, atît de bine adaptată la cerinţele ştiinţei, pentru că trebuie să fi fost de două ori sigură de neputinţa ei speculativă pentru a renunţa la ea în metafizică. Dar şi influenţa filosofiei antice trebuie să fi avut o contribuţie. Artişti întotdeauna admirabili, grecii vechi au creat un tip de adevăr suprasensibil, ca frumuseţea sensibilă, a cărei atracţie este greu de ignorat. Îndată ce se păşeşte la prefacerea metafizicii într-o sistematizare a

științei, se alunecă înspre Platon și Aristotel. Iar o dată intrat în zona de atracție a filosofilor greci, ești prins în orbita lor.

Așa s-au constituit doctrinele lui Leibniz și Spinoza. Nu tăgăduim comorile de originalitate pe care le cuprind ele. Spinoza și Leibniz și-au turnat aici conținutul sufletului, îmbogățit de creațiile geniului lor și de cuceririle spiritului modern. Și există la amîndoi, îndeosebi la Spinoza, manifestări ale intuiției care sparg sistemul. Dar dacă se elimină din cele două doctrine ceea ce le dă viață și le însuflețește, dacă nu se reține decît osatura, avem în față imaginea pe care am obține-o privind platonismul și aristotelismul prin prisma mecanicismului cartezian. Ne aflăm în fața unei sistematizări a noii fizici, construită pe modelul vechii metafizici.

Într-adevăr, ce ar însemna unificarea fizicii? Ideea inspiratoare a acestei științe era de a izola, în sînul universului, sisteme de puncte materiale, astfel că poziția fiecăruia din ele fiind cunoscută la un moment dat, să poată calcula pe urmă oricare moment. Cum sistemele astfel definite erau singurele asupra cărora noua știință avea influență, și cum nu se putea spune *a priori* dacă un sistem satisfăcea sau nu condiția dorită, era folositor să procedăm întotdeauna *ca și cum* condiția ar fi fost îndeplinită. Exista aici o regulă metodologică foarte indicată și atît de evidentă, că nici nu mai era necesar de a o formula. Într-adevăr, simplul bun simț ne spune că, atunci cînd sîntem în stăpînirea unui instrument eficient de cercetare și nu-i cunoaștem limitele aplicabilității, trebuie să procedăm ca și cum aplicabilitatea ar fi nelimitată: vom avea mereu timp să-i reducem pretențiile. Dar ispita trebuie să fi fost mare, pentru filosof, de a substitui această speranță sau, mai curînd, acest elan al noii științe și de a converti o regulă generală a metodei în legea fundamentală a lucrurilor. Se situa astfel la limită, presupunînd fizica încheiată și cuprinzînd totalitatea lumii sensibile. Universul devenea un sistem de puncte cu poziția riguros determinată în fiecare clipă, în raport cu clipa anterioară, și teoretic calculabilă pentru orice moment. Într-un cuvînt, se ajungea la mecani-

cismul universal. Dar nu era de ajuns pentru a-l formula; mecanicismul trebuia întemeiat, adică dovedită necesitatea lui, trebuia să i se dea o justificare. Şi afirmaţia fundamentală a mecanicismului fiind aceea a unei solidarităţi matematice a tuturor punctelor din univers, în toate momentele universului, raţiunea mecanicismului trebuia să se găsească în unitatea unui principiu în care s-a strîns tot ceea ce era alăturat în spaţiu şi succesiv în timp. De atunci s-a presupus ca dată totalitatea realului. Determinarea reciprocă a aparenţelor alăturate în spaţiu ţinea de indivizibilitatea fiinţei adevărate. Iar determinismul riguros al fenomenelor succesive în timp exprima doar că orice fiinţă e dată în eternitate.

Noua filosofie avea să fie deci o reluare sau, mai curînd, o transpunere a celei vechi. Aceasta luase fiecare din *conceptele* în care se concentrează o devenire sau i se marchează apogeul; ea le presupunea pe toate cunoscute şi le aduna într-un concept unic, formă a formelor, idee a ideilor, precum Dumnezeul lui Aristotel. Noua filosofie avea să ia fiecare *lege* care condiţionează o devenire în raport de altele şi care sînt ca un substrat permanent al fenomenelor; ea le-a presupus pe toate drept cunoscute şi le-a reunit într-o unitate care le exprimă şi ea în întregime, dar precum Dumnezeul aristotelic şi din aceleaşi motive, trebuia să rămînă invariabil închisă în ea însăşi.

E adevărat că această întoarcere la filosofia antică nu s-a făcut fără dificultăţi. Cînd Platon, Aristotel sau Plotin contopesc toate conceptele ştiinţei lor într-unul singur, ei îmbrăţişează totalitatea realului, căci conceptele reprezintă lucrurile însele şi au cel puţin tot atîta conţinut pozitiv ca şi ele. Dar o lege, în general, nu exprimă decît un raport, iar legile fizice îndeosebi nu exprimă decît relaţii cantitative între lucruri concrete. Încît dacă un filosof modern operează asupra legilor noii ştiinţe, ca filosofia antică asupra conceptelor celei vechi, dacă asigură convergenţa asupra unui singur punct, a tuturor concluziilor unei fizici presupuse ca atotştiutoare, el lasă ceea ce-i concret în fenomene: calităţile percepute, percepţiile însele. Pare că

sinteza lui nu cuprinde decît o fracțiune a realității. De fapt, primul rezultat al noii științe a fost tăierea realității în două jumătăți, cantitate și calitate, dintre care una a fost sprijinită pe *corpuri* și cealaltă pe *suflete*. Anticii nu ridicaseră asemenea bariere nici între calitate și cantitate, nici între suflet și corp. Pentru ei, conceptele matematice erau ca și celelalte, înrudite cu ele și înscriindu-se firesc în ierarhia ideilor. Nici corpul nu se definea atunci prin întinderea geometrică, nici sufletul prin conștiință. Dacă ψυχή al lui Aristotel, entelchie a unui corp viu, este mai puțin spirituală decît al nostru „suflet" e pentru că al său σῶμα, deja îmbibat de idee, este mai puțin corporal decît al nostru „corp". Sciziunea între acești termeni nu era încă iremediabilă. Ea a devenit, și îndată ce o metafizică țintind la o unitate abstractă urma să se resemneze sau să nu cuprindă în sinteza ei decît o jumătate de real, sau din contra, să profite de ireductibilitatea absolută a celor două jumătăți pentru a o socoti pe una ca *traducerea* celeilalte. Fraze diferite vor spune lucruri diferite dacă aparțin aceleiași limbi, adică au o anumită înrudire de sunet între ele. Dimpotrivă, dacă aparțin la două limbi diferite, ele vor putea, tocmai din cauza diversității categorice a sunetelor, să exprime același lucru. La fel în ceea ce privește calitatea și cantitatea, sufletul și corpul. Tocmai pentru că au rupt orice legătură între cei doi termeni, filosofii au fost determinați să stabilească între aceștia un paralelism strict, la care anticii nu se gîndiseră, să considere termenii ca traduceri și nu inversări reciproce, în fine, să vadă substratul dualității lor într-o identitate fundamentală. Sinteza la care se ridicase devenea astfel în stare să cuprindă totul. Un mecanism divin făcea să corespundă, unul cîte unul, fenomenele gîndirii cu cele ale întinderii, calitățile cu cantitățile și sufletele cu corpurile.

Acest paralelism îl găsim și la Leibniz, și la Spinoza, sub forme diferite, e adevărat, din cauza importanței inegale pe care o dau întinderii. La Spinoza cei doi termeni, Gîndirea și Întinderea, sînt plasați cel puțin în principiu, pe aceeași treaptă. Sînt deci două traduceri ale aceluiași original sau, cum spune

Spinoza, două atribute ale aceleiaşi substanţe, pe care trebuie s-o numim Dumnezeu. Şi aceste două traduceri, ca o infinitate de altele, în limbi pe care nu le cunoaştem, sînt invocate şi chiar pretinse de original, încît esenţa cercului se traduce automat, ca să spunem aşa, atît printr-o figură cît şi printr-o ecuaţie. Pentru Leibniz, întinderea este tot o traducere, dar originalul este gîndirea, iar aceasta s-ar putea lipsi de traducere, ea fiind făcută doar pentru noi. Consacrîndu-l pe Dumnezeu, se consacră obligatoriu şi toate imaginile posibile asupra lui Dumnezeu, adică monadele. Dar întotdeauna putem să ne închipuim că o imagine a fost luată dintr-un punct de vedere, şi este firesc pentru un spirit imperfect ca al nostru să clasifice imaginile calitativ diferite, după ordinea şi poziţia punctelor de vedere, calitativ identice, de unde ar fi fost luate imaginile. În realitate, punctele de vedere nu există, căci nu există decît imagini, fiecare dată ca un ansamblu indivizibil şi reprezentînd specific totul realităţii, care este Dumnezeu. Dar noi avem nevoie să traducem prin mulţimea acestor puncte de vedere, exterioare între ele, pluralitatea imaginilor neasemănătoare, şi să simbolizăm prin dispunerea relativă a punctelor de vedere, prin vecinătatea sau distanţarea – adică printr-o mărime – înrudirea mai mult sau mai puţin strînsă a imaginilor. Este ceea ce Leibniz înţelege cînd spune că spaţiul este ordinea coexistenţelor, că percepţia întinderii este o percepţie confuză (adică relativă la un spirit imperfect) şi că nu există decît monade, înţelegînd prin aceasta că Totul real nu are părţi, dar că este repetat la infinit, de fiecare dată integral, deşi diferit, în interiorul lui însuşi şi că toate aceste repetiţii sînt complementare. Astfel relieful vizibil al unui obiect echivalează cu ansamblul imaginilor lui stereoscopice luate din toate unghiurile; în loc de a vedea în relief o alăturare de părţi solide, le-am putea socoti cu aceeaşi îndreptăţire ca un fapt al *complementarităţii reciproce* a acestor imagini integrale, fiecare în bloc, fiecare indivizibilă, fiecare diferită de celelalte şi totuşi reprezentativă pentru acelaşi lucru. Pentru Leibniz totul, adică Dumnezeu, este chiar acest relief, iar monadele sînt imaginile

plane complementare: de aceea el definește pe Dumnezeu ca „substanța care nu are punct de vedere" sau „armonia universală", deci complementaritatea monadelor. Aici Leibniz diferă de Spinoza prin aceea că el consideră mecanicismul universal ca un aspect pe care realitatea îl îmbracă pentru noi, în timp ce Spinoza face din el un aspect al realității pentru sine.

Este adevărat că, după ce au concentrat în Dumnezeu totalitatea realului, le-a fost greu să treacă de la Dumnezeu la lucruri, de la eternitate la timp. Pentru acești filosofi, dificultatea a fost chiar mult mai mare decît pentru un Aristotel sau un Plotin. Dumnezeul aristotelic, într-adevăr, fusese obținut prin comprimarea și întrepătrunderea ideilor ce reprezintă în stare finită sau în punctul lor culminant lucrurile schimbătoare din lume. El era deci transcendent față de lume, iar durata lucrurilor se alătura eternității sale, față de care lumea era o diminuare. Dar principiul de care s-a condus filosoful prin examinarea mecanicismului universal și care trebuia să-i fie substrat, nu mai concentrează în ele concepte sau *lucruri*, ci legi sau *relații*. Or, o relație nu există separat. O lege leagă între ei termeni care se schimbă; ea este imanentă realității pe care o coordonează. Principiul în care toate aceste relații se concentrează și care întemeiază unitatea naturii nu poate să mai fie transcendent realității sensibile; îi este imanent și trebuie presupus că este în timp și în afara timpului, adunat în unitatea substanței sale și totuși condamnat să se deruleze într-un lanț fără început și sfîrșit. Mai curînd decît să formuleze o contradicție atît de șocantă, filosofii ar fi trebuit să sacrifice pe cel mai slab dintre cei doi termeni și să vadă în aspectul temporal al lucrurilor doar o iluzie. Leibniz o spune în felul său, căci el face din timp, ca și din spațiu, o percepție confuză. Dacă multiplicitatea monadelor sale nu exprimă decît diversitatea opiniilor asupra ansamblului, istoria unei monade izolate nu pare nimic altceva, pentru acest filosof, decît pluralitatea opiniilor pe care o monadă le poate avea despre propria substanță: încît timpul ar consta în ansamblul punctelor de vedere ale fiecărei monade despre

sine, aşa cum spaţiul ar consta în ansamblul punctelor de vedere ale tuturor monadelor asupra lui Dumnezeu. Dar gîndirea lui Spinoza este mult mai puţin clară, şi pare că el a căutat să stabilească între eternitate şi ceea ce durează aceeaşi deosebire pe care o făcea Aristotel între esenţă şi întîmplare: întreprindere grea, fiindcă ὕλη a lui Aristotel nu mai putea fi invocată pentru a măsura distanţa şi a explica trecerea de la esenţial la întîmplător; Descartes o eliminase pentru totdeauna. Oricum ar fi, cu cît se aprofundează mai mult concepţia spinozistă a „inadecvatului" în relaţiile cu „adecvatul", cu atît se simte mai bine orientarea spre aristotelism, la fel cum monadele leibniziene, pe măsură ce se conturează mai clar, tind mai mult să se apropie de inteligibilele lui Plotin[14]. Înclinaţia firească a acestor doi filosofi îi readuce la concluziile filosofici antice.

Pe scurt, asemănările noii metafizici cu aceea a anticilor provin din presupunerea amîndurora că e dată o Ştiinţă unică şi completă, cu care ar coincide tot ceea ce sensibilul conţine din realitate. Prima o consideră ca dată pe deasupra sensibilului, iar a doua în sînul lui. Amîndurora le repugnă însă ideea unei realităţi care s-ar crea succesiv, adică, în fond, ideea unei durate absolute.

Că concluziile acestei metafizici, ieşită din ştiinţă, revin la ştiinţă printr-un fel de ricoşeu, s-ar putea dovedi lesne. Întregul nostru pretins empirism este pătruns de ele. Fizica şi chimia nu studiază decît materia neînsufleţită; biologia, cînd abordează fizic şi chimic fiinţa vie nu are în vedere decît partea de inerţie. Explicaţiile mecaniciste nu înglobează deci, în ciuda dezvoltării lor, decît o mică parte a realului. A presupune *a priori* că totalitatea realului se poate descompune în elemente de acest fel, sau măcar că mecanicismul ar putea oferi o transpunere integrală a ceea ce se petrece în lume, înseamnă să optezi pentru o metafizică anumită, căreia un Spinoza şi un Leibniz i-au formulat principiile şi i-au întrezărit consecinţele. Desigur, un psihofiziolog care susţine echivalenţa exactă a stării cerebrale şi a celei psihice, care îşi reprezintă posibilitatea unei inteligenţe

supraomenești de a citi în creier ceea ce se petrece în conștiință, se consideră departe de metafizicienii secolului XVII și foarte aproape de experiență. Totuși, experiența singură nu ne spune nimic asemănător. Ea ne arată interdependența fizicului și a moralului, necesitatea unui anumit substrat cerebral pentru starea psihică și nimic mai mult. Din faptul că un termen este solidar cu altul rezultă că între ei este echivalență. Din faptul că o anumită piuliță este necesară unei anumite mașini, că mașina funcționează cînd are piulița și se oprește cînd n-o are, nu rezultă că piulița este echivalentă cu mașina. Pentru ca o corespondență să fie echivalență ar trebui ca o parte a mașinii să corespundă unei părți determinate a piuliței – precum într-o traducere literală, făcută cuvînt cu cuvînt. Pe cînd relația creierului cu conștiința pare să fie cu totul altceva. Nu numai că ipoteza unei echivalențe între starea psihică și starea cerebrală este o adevărată absurditate – cum am încercat să dovedim într-o lucrare anterioară – dar faptele invocate fără părtinire par să arate că relația de la o stare la alta este tocmai aceea de la mașină la piuliță. A vorbi de echivalență între cei doi termeni înseamnă pur și simplu a mutila – făcînd-o aproape neinteligibilă – metafizica spinoziană sau leibniziană. Se acceptă filosofia ca atare, în ceea ce privește Întinderea, dar este trunchiată în ceea ce privește Gîndirea. Cu Spinoza, cu Leibniz, se presupune ca încheiată sinteza unificatoare a fenomenelor materiei: totul aici s-ar explica mecanic. Dar pentru faptele de conștiință nu se mai duce sinteza pînă la capăt. Este oprită la mijlocul drumului. Conștiința se presupune a fi coextensivă cutărei sau cutărei părți a naturii și nu întregii naturi. Astfel, se ajunge cînd la un „epifenomenism" care leagă conștiința de anumite vibrații speciale și o răspîndește sporadic în lume, cînd la un „monism", care împrăștie conștiința în atîtea fragmente cîți atomi există. Dar în ambele cazuri revenim la un spinozism sau leibnizianism incomplet. Între această concepție a naturii și cartezianism s-au situat intermediarii istorici. Medicii filosofi ai secolului al

XVIII-lea, cu cartezianismul lor chircit, s-au aflat, în mare măsură, la originea „epifenomenismului" și a „monismului" de azi.

Aceste doctrine se trezesc astfel stăruind asupra criticii kantiene. Desigur, filosofia lui Kant e pătrunsă și ea de credința într-o știință unică și întreagă, cuprinzînd totalitatea realului. Privită dintr-o anumită latură, ea chiar nu este decît o prelungire a metafizicii modernilor și o transpunere a metafizicii antice. După exemplul lui Aristotel, Spinoza și Leibniz ipostaziaseră în Dumnezeu unitatea lui *a ști*. Cel puțin printr-una din laturile sale, filosofia critică a lui Kant a constat în a se întreba dacă această ipoteză era necesară științei moderne, în măsura în care fusese științei antice, sau dacă n-ar fi fost de ajuns doar o parte a ipotezei. Într-adevăr, pentru antici știința se baza pe concepte, adică pe feluri de *lucruri*. Comprimînd toate conceptele într-unul, ei ajungeau cu necesitate la o *ființă*, care se putea numi Gîndire, neîndoielnic, dar care era, mai curînd, gîndire-obiect decît gîndire-subiect. Cînd Aristotel îl definea pe Dumnezeu ca νοήσεως νόησις, el punea accentul probabil pe νοήσεως și nu pe νόησις. Dumnezeu era sinteza tuturor conceptelor, ideea ideilor. Dar știința modernă se sprijină pe legi, adică pe relații. Or, o relație este o legătură stabilă de spirit între doi sau mai mulți termeni. Un raport nu este nimic în afara inteligenței care stabilește raportul. Deci universul nu poate fi un sistem de legi decît dacă fenomenele trec prin filtrul unei inteligențe. Fără îndoială, această inteligență ar putea fi a unei ființe infinit superioare omului, care ar întemeia materialitatea tuturor lucrurilor în același timp în care le-ar lega între ele: aceasta era ipoteza lui Leibniz și Spinoza. Dar nu-i nevoie să mergem atît de departe, pentru efectul care trebuie obținut aici ajunge inteligența umană: aceasta este soluția kantiană. Între dogmatismul lui Spinoza sau al lui Leibniz și critica lui Kant e aceeași distanță ca între „trebuie ca" și „este de ajuns ca". Kant oprește acest dogmatism pe panta pe care aluneca prea mult spre metafizica greacă; el reduce la minimum ipoteza pe baza căreia se presupunea că fizica lui Galileu e nelimitat extensibilă. E

adevărat că atunci cînd vorbește de inteligența umană nu e vorba de una anume. Unitatea naturii ar veni din intelectul uman care unifică, dar funcția unificatoare ce operează aici este impersonală. Ea se comunică conștiințelor individuale, dar le depășește. Este mult mai puțin decît un Dumnezeu substanțial; este un pic mai mult totuși, decît munca izolată a unui om sau chiar decît cea colectivă a umanității. Nu funcția unificatoare face parte din om, ci mai curînd omul este în ea, ca într-o atmosferă de intelectualitate pe care ar respira-o conștiința lui. Dacă vreți, este un Dumnezeu formal, ceva care încă nu este divin la Kant, care tinde să devină. Aceasta începe să se perceapă de la Fichte. Oricum ar fi, la Kant rolul său principal este de a da ansamblului științei noastre un caracter relativ și *uman*, deși de o umanitate deja puțin umanizată. Din acest punct de vedere critica lui Kant constă mai ales în a limita dogmatismul predecesorilor, acceptînd concepția lor despre știință și reducînd la minimum ceea ce implica din metafizică.

Dar altfel stau lucrurile cu distincția kantiană între materia cunoașterii și forma ei. Văzînd în inteligență, înainte de orice, o însușire a stabilirii de raporturi, Kant atribuia termenilor între care se stabileau raporturi o origine extra-intelectuală. În opoziție cu predecesorii imediați, el susținea neputința cunoașterii de a fi realizată numai în termeni ai inteligenței. El reintegrează în filosofie – dar modificîndu-l, transferîndu-l pe un alt plan – acest element esențial al filosofiei lui Descartes care fusese abandonat de cartezieni.

Prin aceasta, Kant deschidea calea unei filosofii noi, care se instala în materia extraintelectuală a cunoașterii printr-un efort superior de intuiție. Coincizînd cu materia, adoptînd același ritm și aceeași mișcare, n-ar putea conștiința – prin două eforturi de direcții contrare, ridicîndu-se și coborînd succesiv – să surprindă dinlăuntru și să nu mai perceapă din afară cele două forme ale realității, corp și spirit? Acest dublu efort nu ne-ar face el, în măsura posibilului, să retrăim absolutul? Cum, de altfel, în cursul acestei operații, s-ar vedea inteligența ivindu-se

din sine, profilîndu-se în totul din spirit, cunoaşterea intelectuală ar apărea atunci aşa cum este, dar n-ar mai fi relativă.

Aceasta era direcţia pe care kantianismul o putea indica unui cartezianism reînviat. Dar în această direcţie, Kant însuşi nu s-a angajat. El n-a vrut să se angajeze pentru că, atribuind cunoaşterii o materie extraintelectuală, credea că ea este sau coextensivă inteligenţei, sau mai îngustă decît ea. De atunci, el nu se mai putea gîndi să profileze inteligenţa în ea, nici să indice iarăşi geneza intelectuală şi a categoriilor sale. Cadrul intelectului şi intelectul însuşi trebuiau acceptate ca atare, gata făcute. Între materia prezentă în inteligenţa noastră şi inteligenţa însăşi nu era nici o înrudire. Acordul între ele se datora faptului că inteligenţa îşi impunea forma sa materiei. Încît nu numai că trebuia stabilită forma intelectuală a cunoaşterii ca un fel de absolut şi renunţat la a-i sugera geneza, dar însăşi materia acestei cunoaşteri părea prea fărîmiţată de inteligenţă, ca să mai sperăm a o atinge în puritatea sa originară. Ea nu era „lucrul în sine", nu era decît refracţia acestuia prin atmosfera noastră.

Dacă acum ne întrebăm de ce Kant n-a crezut că materia cunoaşterii noastre îşi copleşea forma, iată ce descoperim. Critica pe care Kant a făcut-o cunoaşterii naturii umane a constat în a discerne ce trebuie să fie spiritul nostru şi ce trebuie să fie natura, *dacă* pretenţiile noastre sînt justificate. Dar însăşi critica acestor pretenţii Kant n-a mai făcut-o. Vreau să spun că el a acceptat fără discuţie ideea unei ştiinţe unice, în stare să strîngă cu aceeaşi forţă toate părţile datului şi să le coordoneze într-un sistem egal de solid peste tot. În a sa *Critică a raţiunii pure* el nu a judecat că ştiinţa devine tot mai puţin obiectivă, tot mai simbolică, pe măsură ce mergea de la fizic la vital, de la vital la psihic. După opinia sa, experienţa nu merge în două sensuri diferite şi, poate, opuse, unul conform direcţiei inteligenţei, altul invers. Pentru el nu există decît *o* experienţă, iar inteligenţa îi acoperă toată întinderea. E ceea ce Kant exprimă spunînd că toate intuiţiile noastre sînt sensibile, cu alte cuvinte, infraintelectuale. Şi, într-adevăr, este ceea ce ar trebui admis

dacă știința noastră ar prezenta o egală obiectivitate în toate componentele. Dar să presupunem, dimpotrivă, că știința este tot mai puțin obiectivă, tot mai simbolică, pe măsură ce merge de la fizic la psihic, trecînd prin vital. Atunci, trebuind mai întîi să percepem cumva un lucru, pentru a izbuti să-l simbolizăm, ar exista o intuiție a psihicului, în genere, a vitalului, pe care inteligența ar transpune-o și ar traduce-o cu siguranță, dar care ar depăși totuși inteligența. Cu alte cuvinte, ar exista o intuiție supraintelectuală. Dacă această intuiție există, este cu putință o luare în stăpînire a spiritului prin el însuși, și nu numai o cunoaștere exterioară și fenomenală. Mai mult: dacă avem o asemenea intuiție, adică ultraintelectuală, intuiția sensibilă este în continuitate cu ea prin anumiți intermediari, precum infraroșul cu ultravioletul. Intuiția sensibilă se va reliefa ea însăși. Nu va mai aștepta fantoma unui imperceptibil lucru în sine. Ea ne-ar introduce în absolut (cu anumite corecții obligatorii). Cît timp s-a văzut în această intuiție unica materie a științei noastre, se revarsă peste întreaga știință ceva din relativitatea care grevează o cunoaștere științifică a spiritului; și de atunci, percepția corpurilor – care este începutul științei corpurilor – apare ea însăși ca relativă. Deci intuiția sensibilă părea relativă. Dar nu mai este la fel dacă se face deosebire între diferite științe și dacă se vede în cunoașterea științifică a spiritului (deci și a vitalului) extinderea mai mult sau mai puțin artificială a unui anumit fel de cunoaștere care, aplicat corpurilor, nu era deloc simbolic. Să mergem mai departe. Dacă sînt astfel două intuiții de ordine diferite (a doua obținîndu-se printr-o răsturnare de sens a celei dintîi), și dacă inteligența se comportă firesc datorită celei de a doua, nu sînt diferențe esențiale între inteligență și această intuiție. Cad barierele între materia cunoașterii sensibile și forma ei, ca și între „formele pure" ale sensibilității și categoriile intelectului. Se vede materia și forma cunoașterii intelectuale (restrînsă la obiectul propriu) generîndu-se una pe alta printr-o adaptare reciprocă: inteligența se modelează după corporalitate iar corporalitatea după inteligență.

Dar Kant nu voia şi nu putea să admită această dualitate a intuiţiei. Pentru a o admite ar fi trebuit să vadă în durată însăşi stofa realităţii şi deci să distingă între durata substanţială a lucrurilor şi timpul împrăştiat în spaţiu. Ar fi trebuit să se vadă în spaţiul însuşi ca şi în geometria imanentă lui, un termen ideal în sensul căruia lucrurile materiale se dezvoltă, dar unde ele nu sînt dezvoltate. Nimic mai contrar literei şi spiritului *Criticii raţiunii pure*. Fără îndoială, cunoaşterea ne este prezentată aici ca o listă mereu deschisă, iar experienţa ca un impuls al faptelor ce se continuă nelimitat. Dar, după Kant, aceste fapte se împrăştie treptat pe un plan; ele nu sînt exterioare între ele şi exterioare spiritului. N-a fost niciodată vorba de o cunoaştere dinlăuntru, care le-ar surprinde chiar în ţîşnirea lor şi nu ulterior, care ar săpa dedesubtul spaţiului şi al timpului spaţializat. Şi totuşi chiar sub acest plan ne situează conştiinţa noastră; aici se află adevărata durată.

Tot aici, Kant este destul de aproape de precursorii săi. Între atemporal şi timpul împrăştiat în momente distincte, el nu admite un intermediar. Şi, cum nu există intuiţie care să ne transfere în atemporal, orice intuiţie se dovedeşte a fi sensibilă prin definiţie. Dar între existenţa fizică, risipită în spaţiu, şi existenţa atemporală – care n-ar putea fi decît o existenţă conceptuală şi logică, precum aceea de care vorbea dogmatismul metafizic – nu-şi găseşte locul oare şi conştiinţa, şi viaţa? Ba da, incontestabil. Se vede aceasta îndată ce ne situăm în durată, pentru a păşi de aici la momente, în loc de a pleca de la momente pentru a le corela în durată.

Totuşi, pentru a scăpa de relativismul kantian, succesorii direcţi ai filosofiei au plecat tocmai de la intuiţia atemporală. Ideile de devenire, progres, evoluţie, păreau să ocupe un loc amplu în filosofia lor. Dar durata joacă aici, într-adevăr, vreun rol? Durata reală este aceea în care fiecare formă derivă din formele anterioare, adăugîndu-le ceva şi se explică prin ele în măsura în care ea se poate explica. Numai că a deduce această formă direct din Fiinţa globală pe care se presupune că o relevă,

înseamnă a reveni la spinozism. Înseamnă, asemenea lui Leibniz și Spinoza, să tăgăduim duratei orice acțiune eficientă. Oricît de severă a putut fi cu teoriile mecaniciste, filosofia post-kantiană acceptă de la mecanicism ideea unei științe unice, aceeași pentru toate felurile de realitate. Și ea este mai aproape de această doctrină decît își închipuie; căci, dacă în examinarea materiei, a vieții și a gîndirii, înlocuiește treptele succesive de complicare, presupuse de mecanicism, prin treptele realizării unei Idei sau ale obiectivării unei Voințe, filosofia post-kantiană vorbește încă de trepte, iar acestea sînt ale unei scări pe care ființa ar parcurge-o într-un sens unic. Pe scurt, ea discerne în natură aceleași articulații pe care le deosebea și mecanicismul; din acesta reține tot desenul pe care îl colorează altfel. Dar e de reconstituit același desen sau măcar jumătate din el.

Pentru aceasta, însă, ar trebui renunțat la metoda de construcție, care a fost aceea a succesorilor lui Kant. Ar trebui apelat la experiență, la o experiență epurată, adică eliberată, acolo unde trebuie, de cadrele pe care inteligența le-a constituit în pas cu progresele acțiunii noastre asupra lucrurilor. O experiență de acest gen nu este o experiență atemporală. Dincolo de timpul spațializat în care credem că vedem reorganizări continue ale părților, această filosofie caută numai durata concretă în care operează neîncetat o retopire deplină a totului. Ea urmărește realul în toate sinuozitățile lui. Ca metodă de construcție, ea nu ne conduce la generalități tot mai înalte, etaje suprapuse într-un edificiu magnific. Cel puțin nu lasă goluri între explicațiile pe care ni le sugerează și obiectele ce trebuie explicate. Ea pretinde să clarifice realitatea în detaliu și nu numai în ansamblu.

*

Nu încape îndoială, gîndirea secolului al nouăsprezecelea a necesitat o filosofie de acest fel, lipsită de arbitrar, în stare să coboare la amănuntele faptelor particulare. Este la fel de sigur și că această gîndire a înțeles nevoia unei asemenea filosofii de a se situa în ceea ce numim durata concretă. Întronarea științelor morale, progresul psihologiei, importanța crescîndă a embriolo-

giei printre ştiinţele biologice, toate acestea trebuiau să sugereze ideea unei realităţi care durează interior şi care este însăşi durata. La fel, cînd se iveşte un gînditor care anunţă o doctrină a evoluţiei, în care progresul materiei spre perceptibilitate ar fi refăcut o dată cu mersul spiritului spre raţionalitate, în care s-ar urmări treaptă cu treaptă complicarea corespondenţelor între extern şi intern, în care schimbarea ar deveni, în sfîrşit, chiar substanţa lucrurilor, toate privirile se vor întoarce spre ele. Atracţia puternică pe care evoluţionismul spencerian a exercitat-o asupra gîndirii contemporane vine de aici. Oricît de îndepărtat ar părea Spencer faţă de Kant, oricît de puţin ar şti despre kantianism, el a înţeles totuşi de la primul contact cu ştiinţele biologice în ce direcţie ar putea să-şi continue filosofia drumul ţinînd seama de critica lui Kant.

Dar el nu pornise bine la drum, că s-a răzgîndit. Promisese să reconstituie o geneză şi iată-l făcînd cu totul altceva. Doctrina lui se numea evoluţionism; pretindea că urcă şi coboară cursul devenirii universale. În realitate, în ea nu era vorba nici despre devenire, şi nici despre evoluţie.

Nu avem a intra într-un examen aprofundat al acestei filosofii. Să spunem doar că *artificiul curent al metodei lui Spencer constă în a reconstitui evoluţia cu fragmente ale evoluatului.* Dacă lipesc o imagine pe un carton şi apoi tai cartonul în bucăţele, aş putea să reproduc imaginea regrupînd corespunzător bucăţelele de carton. Şi copilul care lucrează astfel cu piesele unui joc de perspicacitate alăturînd fragmente de imagine, şi care sfîrşeşte prin a obţine un frumos desen colorat, îşi închipuie că a *produs* desen şi culoare. Dar actul desenării şi al pictării nu are nici o legătură cu asamblarea fragmentelor unei imagini deja desenate, pictate. La fel, combinînd între ele rezultatele cele mai simple ale evoluţiei, veţi imita de bine, de rău, efectele cele mai complexe; dar nici din unele, nici din altele, nu veţi reconstitui geneza, iar această adunare a evoluatului cu evoluatul nu va reconstitui cîtuşi de puţin mişcarea evoluţiei.

Totuși, aceasta este iluzia lui Spencer. El ia realitatea sub forma sa actuală, o sparge în fărîme pe care le împrăștie în vînt; apoi „integrează" aceste fragmente și le „împrăștie mișcarea". Imitînd Totul printr-o lucrare în mozaic, el își închipuie că reconstituie planul și înfăptuiește geneza.

E vorba de materie? Elementele difuze pe care le integrează în corpuri vizibile și palpabile par a fi chiar particulele corpurilor simple, pe care le presupune în primul rînd răspîndite în spațiu. Ele sînt, în orice caz, „punctele materiale" și deci puncte invariabile, adevărate solide mici: ca și cum soliditatea fiind ceea ce se află cel mai aproape de noi și cel mai la îndemînă spre a ne fi de folos, ar putea sta la însăși originea materialității! Pe măsura progresului său, fizica relevă tot mai bine imposibilitatea de a ne reprezenta proprietățile eterului sau ale electricității, baza probabilă a tuturor corpurilor, după modelul proprietăților perceptibile ale materiei. Dar filosofia urcă și mai sus de eter, simplă figurare schematică a relațiilor surprinse de simțurile noastre între fenomene. Ea știe bine că ceea ce este vizibil și palpabil în lucruri reprezintă acțiunea noastră posibilă asupra lor. Nu divizînd evoluatul se va atinge principiul a ceea ce evoluează. Nu recompunînd evoluatul cu sine însuși se va reproduce evoluția a cărei încununare este.

E vorba de spirit? Prin combinarea reflexului cu reflexul, Spencer crede că generează succesiv instinctul și voința rațională. El nu vede că reflexul specializat, fiind un punct terminus al evoluției ca și voința consolidată, nu poate fi presupus de la plecare. Că primul dintre aceste fenomene și-a atins mai repede forma definitivă, este foarte probabil; dar și unul, și altul sînt acumulări de mișcare evolutivă, iar mișcarea evolutivă însăși nu se poate exprima în funcție de unul mai mult decît de celălalt. Ar trebui început prin amestecarea reflexului și a voluntarului. Ar trebui apoi mers în căutarea realității fluide care se precipită sub această formă dublă și care participă cu fiecare din cele două părți, fără a fi nici una anume. Pe cea mai de jos treaptă a scării animale, la ființele vii care se reduc la o masă

protoplasmică nediferențiată, reacția la excitare nu pune încă la lucru un mecanism determinat, ca în cazul reflexului; reacția nu are încă de ales între mai multe mecanisme anumite, ca în actul voluntar; deci nu este nici voluntară, nici reflexă, și totuși le anticipează pe amîndouă. Experimentăm în noi înșine ceva din adevărata activitate originară, cînd executăm mișcări semi-voluntare și semi-automate pentru a scăpa de un pericol prezent: este o imitație încă imperfectă a acțiunii primitive, căci atunci avem de-a face cu un amestec al celor două activități de acum constituite și localizate într-un creier și într-o măduvă, în timp ce activitatea primă este ceva simplu, care se diversifică prin chiar producerea de mecanisme precum măduva și creierul. Dar asupra tuturor acestor fenomene Spencer închide ochii, căci ține de esența metodei sale să combine consolidatul cu consolidatul, în loc să regăsească lucrarea treptată de consolidare, adică evoluția însăși.

În fine, este vorba de corespondența între spirit și materie? Spencer are dreptate să definească inteligența prin această corespondență. Are dreptate să vadă aici capătul unei evoluții. Dar cînd trebuie să reconstituie această evoluție, el integrează din nou evoluatul cu evoluatul, fără a înțelege că astfel își asumă o povară inutilă: luînd fie și cel mai mic fragment de evoluat actual, el definește întregul evoluat actual, și atunci în zadar ar mai vrea să-i reconstituie geneza.

Pentru Spencer, într-adevăr, fenomenele care se succed în natură proiectează în spiritul uman imagini care le reprezintă. Adică relațiilor dintre fenomene le corespund simetric relații între reprezentări. Iar legile cele mai generale ale naturii, în care se condensează relațiile dintre fenomene, se dovedesc astfel a fi generat principiile directoare ale gîndirii în care s-au integrat relațiile dintre reprezentări. Natura se reflectă deci în spirit. Structura intimă a gîndirii noastre corespunde bucată cu bucată, structurii însăși a lucrurilor. Văd bine chestiunea; dar pentru ca spiritul uman să-și poată reprezenta relații între fenomene mai trebuie să existe fenomene, adică fapte distincte, în continui-

tatea devenirii. Şi, îndată ce se dă acest mod special de descompunere, aşa cum o percepem azi, se dă inclusiv inteligenţa, cum o percepem azi, căci în raport cu ea şi numai cu ea se descompune realul în acest mod. Putem crede oare că mamiferele şi insectele reţin aceleaşi aspecte ale naturii, o divizează la fel, dezmembrează totalitatea în acelaşi mod? Fiecare fiinţă descompune lumea materială după direcţiile pe care trebuie să le urmeze acţiunea ei: sînt direcţiile *acţiunii posibile* care, încrucişîndu-se, conturează plasa experienţei, în care fiecare ochi este un fapt. Fireşte, un oraş se compune exclusiv din case, iar străzile nu sînt decît intervalele dintre case: la fel se poate spune că natura nu conţine decît fapte, iar faptele o dată admise, relaţiile sînt simple linii care curg între fapte. Dar într-un oraş parcelarea treptată a terenului este cea care a determinat locul caselor, configuraţia lor şi direcţia străzilor; la această parcelare trebuie să ne raportăm pentru a înţelege modul particular de subîmpărţire, care face ca fiecare casă să fie acolo unde este, ca fiecare stradă să meargă unde merge. Or, eroarea fundamentală a lui Spencer este de a fi considerat experienţa ca parcelată, pe cînd adevărata problemă este de a şti cum s-a făcut parcelarea. Sînt de acord că legile gîndirii nu sînt decît integrarea raporturilor între fapte. Dar îndată ce stabilesc faptele cu aspectul pe care îl au astăzi pentru mine, presupun însuşirile mele de percepţie şi de concepţie aşa cum sînt astăzi în mine, căci tocmai ele parcelează realul, ele decupează faptele în totalitatea realităţii. Din acel moment, în loc să spun că relaţiile dintre fapte au generat legile gîndirii, la fel de bine pot să pretind că forma gîndirii a determinat configuraţia faptelor percepute, deci şi relaţiile lor. Cele două moduri de exprimare se echivalează. În fond, ele spun acelaşi lucru. E adevărat, cu al doilea se renunţă la a mai vorbi despre evoluţie. Dar cu primul ne limităm la vorbire, nu ne gîndim la mai mult. Căci un evoluţionist autentic şi-ar propune să caute prin ce *modus vivendi* treptat a izbutit inteligenţa să adopte planul său de structură, iar materia modul său de subîmpărţire. Această structură şi această subdiviziune

sînt angrenate reciproc. Ele sînt complementare. Au trebuit să progreseze împreună. Şi fie că stabilesc structura actuală a spiritului, fie că dau subîmpărţirea actuală a materiei, în ambele cazuri rămînem în cadrul evoluţiei.

Totuşi, această evoluţie ar trebui regăsită. De pe acum, chiar în domeniul fizicii, savanţii care duc mult mai departe aprofundarea ştiinţei lor, înclină să creadă că nu se poate raţiona asupra părţilor cum se raţionează asupra totalităţii, că aceleaşi principii nu sînt aplicabile şi la originea şi la capătul progresului, că nici creaţia şi nici nimicirea, de pildă, nu sînt inadmisibile cînd e vorba de corpusculii constitutivi ai atomului. Prin aceasta ei tind să se situeze în durata concretă, singura în care există generarea şi nu numai compunerea părţilor. E adevărat că atît creaţia, cît şi nimicirea de care vorbesc ei, se referă la mişcare sau la energie, şi nu la mediul imponderabil prin care circulă energia şi mişcarea. Dar ce poate rămîne din materie cînd se scoate din ea tot ce o determină, adică energia şi mişcarea? Filosoful trebuie să meargă mai departe decît savantul. Făcînd tabula rasa din ceea ce nu este simbol imaginativ, el va vedea lumea materială dizolvîndu-se într-un simplu flux, o continuitate a curgerii, o devenire. Şi se va pregăti astfel să regăsească durata reală acolo unde e şi mai folositor s-o regăsească, în domeniul vieţii şi al conştiinţei. Căci, atîta timp cît e vorba de materia neînsufleţită, se poate neglija curgerea, fără a comite greşeli grave: materia, spuneam, este încărcată de geometrie şi ea nu durează – la realitatea ce *coboară* – decît prin solidaritate cu ceea ce *urcă*. Dar viaţa şi conştiinţa sînt chiar această urcare. Cînd le-am surprins în esenţă prin adoptarea mişcării lor, înţelegem cum derivă din ele restul realităţii. Evoluţia apare, iar în sînul ei apare determinarea progresivă a materialităţii şi a intelectualităţii, prin consolidarea treptată a uneia şi a alteia. Dar atunci ele se înscriu în mişcarea evolutivă, pentru a o urma pînă la rezultatele ei actuale, în loc să se recompună artificial, cu fragmente din ele însele, aceste rezultate. Funcţia specifică a filosofiei mi se pare a fi tocmai aceasta. Înţeleasă aşa, filosofia

nu este doar întoarcerea spiritului la sine, coincidența conștiinței umane cu principiul viu din care emană, o luare de contact cu efortul creator. Ea este aprofundarea devenirii în general, evoluționismul adevărat și, în consecință, adevărata prelungire a științei, știut fiind că, prin știință, se înțelege un ansamblu de adevăruri constatate sau demonstrate, și nu o anume scolastică nouă care a înflorit în a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea în jurul fizicii lui Galileu, precum cea veche în jurul lui Aristotel.

Note

[1] Partea din acest capitol care tratează istoria sistemelor și îndeosebi filosofia greacă, nu este decît rezumatul succint al opiniilor pe care le-am dezvoltat îndelung, din 1900 pînă în 1904, în lecțiile de la Collège de France, mai ales într-un curs consacrat *Istoriei ideii de timp* (1902-1903). Comparam acolo mecanismul gîndirii conceptuale cu acela al *cinematografului*. Considerăm că putem relua aici această comparație.

[2] Analiza pe care o facem aici ideii de neant (p. 228 la 322) a apărut în *Revue philosophique* (noiembrie 1906).

[3] Kant, *Critique de la raison pure*, ed. a 2-a, p. 737: „Din punct de vedere al conținutului cunoașterii noastre în general... propozițiile negative au ca funcție specifică numai de a împiedica eroarea". Cf. Sigwart, *Logik*, ed. a 2-a, vol. I, p. 150. și urm.

[4] Noi nu considerăm sofismul lui Zenon ca respins prin faptul că progresia geometrică a ($1 + 1/n + 1/n^2 + 1/n^3 + ...$etc), în care a desemnează depărtarea inițială dintre Achile și țestoasă, iar n raportul dintre vitezele lor la o sumă finită dacă n este superior unității. În legătură cu aceasta trimitem la argumentarea lui M. Évellin, pe care o socotim decisivă (vezi Évellin, *Infini et quantité*, Paris, 1880, p. 63-97. Cf. *Revue philosophique*, vol. IX, 1881, p. 564-568). Adevărul este că matematicile – cum am încercat să probăm într-o lucrare precedentă – nu operează și nu pot opera decît asupra lungimilor. Ele au deci de căutat artificii pentru a transfera mai întîi mișcării, care nu este o lungime, divizibilitatea liniei pe care o parcurge, și apoi pentru a restabili acordul între

experienţă şi ideea (contrară experienţei şi plină de absurdităţi) a unei mişcări-lungime, adică a unei mişcări *aplicate împotriva* traiectoriei sale şi care poate fi descompusă arbitrar şi ea.

[5] Platon, *Timée*, 37 b. (Ediţia română: Ed. Ştiinţifică, 1993, *Platon*, vol. VII, Timaios, p. 131, n. tr.).

[6] Am căutat să discernem adevărul de fals în această idee, referitor la *spaţialitate* (vezi cap. III al lucrării). În ceea ce priveşte *durata*, ideea mi se pare complet falsă.

[7] Aristotel, *De Anima*, 430 a 14: χαι εστιν ο μεν τοιουτος νους τω παντα γινεσθαι, ο δε τω παντα ποιετν, ως εξις, τισ, οτον το φως τροπον γαρ τινα χαι το φως ποιετ τα βυναμει οντα χρωματα ενεργεια χροματα.

[8] De Caelo, II 287 a 12: τες εσχατες περιφορας οντε χενον εστιν εξωθεν οντε τοπος. Phys. IV, 212 a 34: το δε παν εστι μεν ος ξινησεται εστι δος ου. Ως γαρ ολον αμα τον τοπον ου μεταβαλλει χυχλω δε ξινησεται, των μοριων γαρ οβτος ο τοπος.

[9] De Caelo, I, 279 a 12: ονδε χρονος εστιν εξο του ουρανου. Phys. VIII, 251 b 27: ο χρονος παθος τι χινησεως.

[10] Aproape că am lăsat deoparte acele intuiţii admirabile, dar puţin cam evazive, pe care Plotin, mai tîrziu, avea să le reia aprofundîndu-le şi fixîndu-le.

[11] Vezi pag. 10.

[12] Descartes, *Principes*, II, 29.

[13] Ibid., §. 36 şi urm.

[14] Într-un curs asupra lui Plotin, ţinut la Collège de France în 1897-1898, am încercat să reliefăm aceste asemănări. Ele sînt numeroase şi surprinzătoare. Analogia merge pînă la folosirea aceloraşi formulări de ambele părţi.

Tabla de materii